



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



35.851.







Möhlers Symbolik

und ihre

protestantisch - symbolischen Gegner.



(Aus dem „Katholiken“ besonders abgedruckt.)

Ma i n z, 1 8 3 5.

Buchhandlung von Kirchheim, Schott und Thielmann.

S p e n e r,
Gedruckt bei J. F. Kranzbühler sen. (Jacobstraße № 29.)

Es kann an sich nicht anders als erfreulich und förderlich seyn für die gute Sache, in der weiteren Ausbildung und Darlegung der Wahrheit, wenn die Symbolik des Herrn Professor Wöhler, — worin er in einer, nicht gerade durch den katholischen Glauben an sich bedingten, sondern ihrer Gestalt nach, zunächst durch den gegentheiligen Stoff und Zeit und Umstände, als besonders erspriesslich sich darthuenden Form, von den Unterscheidungslehren der getrennten christlichen Parteien des Occidentis handelt, — nun auch wieder von einzelnen geistigeren Häuptern der Gegner betrachtet und beleuchtet, beanstandet und bekämpft wird. Noch erfreulicher aber müste es seyn, wenn wir, außer dem objektiven Gewinne für die gute Sache, auch, (was denn in der That sich ergiebt) entnehmen könnten, wie sich die einzelnen Intelligenzen der protestantisch-negativen Corporisation — an sich den membris disjectis eines geschlachteten, und darum einheitslosen Organismus vergleichbar — je nach ihrem verschiedenen Standpunkte dagegen benehmen. Woraus wir ziemlich richtig schließen, in welchem Verhältnisse sie, einzeln und alle gegenwärtig zur Wahrheit stehen, die da in der katholischen Kirche concret stets offen liegt.

Demn verkennen müssen das die protestantischen Symboliker nie, und auch dem katholischen nicht verargen, in

sofern es ein Erbübel ohne besondere Schuld wäre, ein Übel, in dem gerade auch letzterer die Wahrheit und beseligende Kraft seines Glaubens erkennt: der katholische Symboliker glaubt fest, von vorn herein, *fide divina*, ehe er auch noch an diese comparative Darstellung geht, er glaubt, sagen wir, durch die Gnade Gottes, daß seine Kirche in der Wahrheit, und sein Glaube die Wahrheit sey. Würde darum sein Glaube, oder dessen Wahrheit abhängig gemacht von der symbolischen Untersuchung; so wäre demselben sein eigenthümlicher unmittelbarer Charakter genommen, er wäre kein göttlicher Glaube, und zwar so lange nicht, bis er wieder davon ab, und zum Werke der Gnade übergegangen, welches letztere er auch dann werden muß und bleibt, wenn vorher durch wissenschaftliche oder symbolische Untersuchungen der Weg zu ihm gebahnt worden wäre.

Daraus entsteht nun für den katholischen Symboliker das, wie man es auffaßt, vortheilhafte oder mißliche, erhebende oder demüthigende Verhältniß, daß er seinen Glauben, als einen göttlichen, nie in dessen Fülle und tiefsten und letzten Gründen darstellen kann, im Gegentheile stets die Incommensurabilität seiner Darstellung zum Glauben an sich, als die erste Bedingung zur rechten Würdigung voraus einschärfen muß. Sein Glaube beruht, mit andern Worten, nicht auf der Symbolik, d. h. inner den engen, zufälligen Grenzen einer zeitlichen Darstellung; er ist vor und nach und ohne dieselbe der gleiche seinem ganzen inneren Wesen nach, weil er aus der Ewigkeit, und darnach überschwänglich ist. Und auch die Erleuchtung in demselben ist nicht ausschließliches Werk menschlicher Erkenntniß- und Willenthätigkeit, sondern die göttliche Gnade muß zu ihr vorangehn und mitwirken.

Zu diesem ewigen Grunde, den der Glaube jedes wahren Christen, die Seele des Gebildeten wie Ungebildeten auf gleiche Weise hat, kommt zwar auch noch ein zeitlicher Mo-

ment, wonach der Glaube in der Menschheit und im Menschen der Erscheinung, ihren Gesetzen und Fakten gemäß sich gestaltet. Über dieses nun am Glauben sich Entwickelnde und Gestaltende, in so fern es noch das Freie und Unbestimmte ist, ist der Symboliker Herr und Verwalter. Nur in dieser Beziehung giebt es ein Maass, und ein durch des Symbolikers Darstellung bestimmbares Verhältniß zwischen ihm und seinem Stoffe; weil das Maass sowohl einerseits als Aufgebendes für die Zeit dient, wie andererseits als Werdendes und Aufgegebenes unter die, und als Gewordenes, Fertiges, erst über die Kategorie der Zeit fällt. Dieser sich entwickelnde Moment aber ist nicht die Form des Glaubens schlechtthin; sondern derselbe setzt schon eine stabile, wesentliche Form voraus und hat sie in sich, obgleich die Grenzen zwischen beiden, des einen Lebens wegen in dem sich beide vorfinden, sehr schwer, oder eigentlich nicht genau zu bestimmen sind. Eine Scheidung und Trennung, die auch nicht für den im Leben sich Befindlichen, sondern vorzüglich nur für den von ihm Scheidenden, oder dasselbe zerstören Wollenden großes Interesse hat. Zum Bewußtseyn aber dieser in ihrem Glauben unmittelbar und lebendig stets vorhandenen Momente führt die Katholiken die Anerkennung jenes organischen Gesetzes, wonach neben der Substanz noch eine wesentliche Form, und diese wieder von der modifizirten, erscheinenden Gestalt, also Genus, Species und Individuum zu unterscheiden sind. Was denn, wie in der Natur und dem Geiste, so auch entsprechend im Vorbilde, in der höheren Schöpfung, im Glauben der Offenbarung, sich vorfindet.

Diese Eigenschaft des katholischen Glaubens incommensurabel zu seyn, sagt aus, daß er seiner ganzen ermessenen Wahrheit und Tiefe nach über allem Begriffe liege, über und vor aller Entwicklung jeder Art vollkommen und vollendet sey, daß er hienach nie in menschlichen Formen und Begriffen erschöpft werden könne; und dieses aus Fülle göttlicher Wahrheit.

Das Umgekehrte ist nun im Protestantismus der Fall. Auch in ihm findet sich ein nie Fertiges, oder Stillstehendes und Abgeschlossenes, auch er wird auf eine gewisse Weise nicht erschöpft und vollendet; und zwar bei der Subjection des Glaubens unter die Intelligenzen, denen Alles hier heimgegeben ist, wegen des steten Wechsels und der Unbestimmtheit und Wandelbarkeit menschlicher Erkenntniß und Einsicht überhaupt. Denn letzterer stellt sein Princip als die constitutivrichtende Erkenntniß auf, unter die sich auch die heil. Schrift beugen muß, indem sie, als geschriebenes, erstarrtes Wort, nicht Leben und Gestaltung von einem selbst und ewig Lebendigen außer dem Menschen, sondern von dem im Menschen selbst Vorfindlichen erhält, folglich unter der Intelligenz, dem Geiste des Subjektes steht; und dieß geschieht aus Fülle vermeintlicher menschlicher Weisheit und Wahrheit.

Der Katholicismus hat hienach eine göttliche; der Protestantismus eine menschliche Fülle.

Der Unterschied dieser in Bezug auf die Subjektivität der Glaubenden besagter Massen zu charakterisirenden Differenz, ist nun aber, in Bezug auf die Objektivität, der: daß im Katholicismus die Substanz des Glaubens immer dieselbe bleibt, und nur die Form wachsend wechselt, als das Menschliche. Im Protestantismus dagegen tritt die Form an die Stelle der Substanz, und erhält ihre Bedeutung, indem dieselbe (die Substanz) in erster (der Form) durch die rein subjektive Behandlung, sogenannte Wissenschaft, aufgeht, die zufällige Form das Wesen unter sich bringt, und damit vernichtet. Die Substanz des Glaubens dagegen ist das von vorn herein Unbestimmte, und subjektive Freie; welche nicht bloß als zufällig unbestimmt, sondern auch überhaupt als unbestimmbar, und ihrem Wesen nach als unabschließbar betrachtet wird und werden muß.

Es entsteht dadurch in der Entwicklung und Vergleichung der beiden Gegensätze, ihren höchsten und letzten Be-

ziehungen und Resultaten nach, der Umstand, daß nicht Substanz und Substanz, Form und Form; sondern Substanz und Form, Form und Substanz sich je nach ihrer Bedeutung in den beiden entgegengesetzten Systemen einander gegenüberstehen. Denn dort (im Protestantismus) erhält die Substanz den Werth der Form, und die Form den der Substanz. Ein Mißverhältniß, wie es nur zwischen vollkommenen Gegensätzen Statt findet, die nicht theilweise, sondern bis in die tiefsten Principien sich entgegenstehen, daher auch nicht zu friedlicher Ausgleichung und Compensirung, sondern aus der in einem Streite und der Überwindung des einen Theiles zu erfolgenden Intussusception vor sich gehenden Wiebergeburt allein auszugleichen sind.

Hienach wird im Protestantismus, in Bezug auf die Objectivität, das Individuum die beides, *species* und *genus* bestimmende Macht; im Catholicismus dagegen wird das Individuum durch die *species*, und noch tiefer von innen heraus, werden beide durch das *genus* regulirt.

So stehen die beiderseitigen Principien zu einander in ihrer letzten und höchsten Consequenz; so weit geht das Princip des Protestantismus, so weit gehen aber noch nicht alle Protestanten. Ihre geistige Losgebundenheit benützen und deuten sie verschieden, und darnach ihre Ansicht von der Offenbarung, und die Gestalt ihres Glaubens. Mit denen nun, welche das Princip des Protestantismus in seiner letzten Ausdehnung anerkennen und geltend machen, ist der Streit ein ganz anderer, als mit jenen, die noch theilweise auf positivem Boden stehn. Mit den radicalen Protestanten kann aber auf dem Felde der Symbolik, wo wir uns eben bewegen, kein Streit mehr Statt finden, weil hierzu der symbolische Anknüpfungspunkt uns mangelt; der Kampf mit ihnen gehört in ein anderes Bereich. Darum kann denn hier nur von vorn herein, ohne weitere Diskussion protestirt

werden gegen die Ansicht jener, die als das Stabile, Positive des Glaubens nur die inhaltsleere Substanz, eigentlich die Anlage, oder wie wir gern bezeichnend sagen möchten, das Chaos des Glaubens im menschlichen Selbstbewußtseyn, und zwar, wie schon hieraus sich ergibt, oft ohne allen, im Ganzen aber ohne allgemein bestimmten oder fix bestimmbaren Inhalt, und ohne alle wesentliche Form annehmen; denen somit der Glaube als solcher nur reines und unvermischtes Produkt des menschlichen Bewußtseyns ist. Sie sind so kompetenzlos im Reiche der wahren Wissenschaft, wie leer in dem des Glaubens, der zum bloßen Worte, zum begrifflosen Namen bei ihnen herabgesunken ist. Und doch ist dieses der einzige allgemeine Standpunkt, auf dem der Protestantismus seiner Gesammterrscheinung nach, als Totalität zu erfassen ist; das einzige Allgemeine, worunter sämmtliches, in ihm zufällig oder nothwendig Vorkommende, das, was er inner seiner Grenzen befaßt und erfährt, subsumirt werden kann.

Wenn darnach der Protestantismus als Totalität eines wahren Entwicklungsprincipes entbehrt, und wenn es kein gemeinschaftliches positives Associations-, oder was dasselbe ist, kein Glaubensprincip für ihn giebt, wodurch er eine Kirche würde, um die sich die Symboliker desselben scharen könnten; so müssen wir denn schon nach der heutigen Verfassung und Gestalt deselben absehn von der Möglichkeit eines positiven, dem katholischen Glauben sich entgegenstellenden, allgemein gültigen Systems des ersteren, und ihm das nicht entziehen, was manche seiner Glieder als dessen größten Vorzug preisen. Wir sind dadurch aber auch in die Nothwendigkeit versetzt, jeden, sich dem katholischen Systeme entgegenstellenden Symboliker dieser Partei nur für sich zu betrachten, als auf seinen eigenen Füßen stehend. Wir können ferner, und dieß ist äußerst wichtig, bei letzteren, und der je von ihnen, gleichviel mit mehr oder

weniger Geltung repräsentirten Geistes, oder Glaubensrichtung, nie mehr positive Wahrheit subsumiren, als sie gerade darlegen, indem Form und Wesen ihrer inneren Bedeutung nach bei ihnen umgekehrt sind. Die positive Wahrheit aber, welche die Symboliker je haben, ist noch das ihnen vor ihrem Princip zu gut Kommende, sie Auszeichnende, sie als Menschen Verehelnde, das ihnen Gebende, was ihr allgemeines negatives Princip, dem sie huldigen, ihnen stiefmütterlich versagt; es ist, um es kurz zu sagen, das, was den Symboliker besser als sein Glaubensprincip macht. Indem aber so der Glaube des protestantischen Symbolikers je auf ihn reducirt ist, erscheint er darum auch ohne vorher allgemein fixe Totalität, als, und nur total in der je persönlichen Haltung desselben. Seiner Substanz und Form nach ist er durch nichts, als das persönliche Bekenntniß des Symbolikers bestimmt. Dadurch entsteht aber für uns die Nothwendigkeit, daß wir, wie gesagt, bei Keinem derselben mehr vom Glauben voraussetzen können, als er uns ausdrücklich in der von ihm bestimmten Form giebt; seine Darstellung muß immer als die seinem Glauben adäquateste angenommen werden, weil sein Glaube schlechthin, an sich nichts fixes, sondern nur gerade das ist, Wie und Was er als sein individueller wird, die Substanz ja überhaupt in der Form und als solche aufgeht.

Im protestantischen Systeme giebt es sonach keinen andern Maßstab, als die Privathöhe des Symbolikers; im Katholischen darf dagegen, (wenigstens von dem Gläubigen nicht) der Glaube, oder die Wahrheit und der Gehalt der Lehre nicht nach dem Symboliker und seiner jeweiligen Darstellung, weder regulativ, noch weniger aber absolut bemessen werden. Im protestantischen Systeme geht die positive Lehre im einzelnen Symboliker auf, hebt sich im arithmetischen Sinne; im Katholischen dagegen geht der Symboliker mehr oder weniger nur in die Lehre ein; sie ist rein

objektiv, wie dort rein subjektiv; hier göttlich vermittelt; dort menschlich erkannt, wobei der Fall eintritt, daß die menschliche Erkenntniß zu ihrer Legitimation sich zur göttlichen zu stempeln wagt.

Jener indifferenzirte und in sich integrierte Standpunkt des Symbolikers als katholischen Gläubigen, nach dem sein Glaube einmal ihm rein objektiv ist, und unmittelbares göttliches Geschenk, oder Gnade, kann nie demselben zum Streitplatz dienen. Es ist dieß jener Ort der Ruhe, jenes Bewußtseyn der besessenen Wahrheit, womit wir beseligt, der Welt, zur Erlangung des Sieges, nur jene active Passivität, jene vis inertiae, jenen passiven Widerstand entgegenzusetzen brauchen, was die Katholiken, dem Individuum, den Völkern und der ganzen Kirche nach, so hervorstechend meist charakterisirt, wodurch sie, oder vielmehr der sie regierende Geist, Herr der Weltbegebenheiten wird. Dieser Standpunkt aber des höheren vermittelten Gefühles ist darum hiezu nicht geeignet, weil in ihm der Glaube weder äußerlich über die Autorität der Offenbarung, Kirche eines Beweises bedarf, noch letzten leistet; oder auch weil dieser Standpunkt, nach einer andern Beziehung in seiner reinen Objektivität, gar keinen analogen und passenden Anknüpfungspunkt dem Gläubigen gewährt, mittelst dessen er sich mit dem Protestanten, wenn auch nie ebenbürtig, doch gleichförmlich zu ihm sich herablassend, einlassen könnte.

Es verläßt daher der katholische Symboliker zu diesem Geschäfte den objektiven Standpunkt der fides divina, er betrachtet seinen Glauben momentan als einen rein historischen im christlichen Sinne, und begiebt sich mit dieser Abstraktion an das Feldlager des Protestantismus.

Nach dieser Einleitung, aus der sich das Ansehen des Verhältnisses beider Standpunkte ergibt, wollen wir nun unserem Zwecke näher kommen, und die Erwiederung auf die Symbolik Möhlers von Seite jener Gegner, welche er

selbst in der Vorrede der Schrift gegen Herrn Baur als „hochgeachtete Gelehrten“ einer ferneren Replik für würdig hält, näher betrachten, Es sind dieses:

I. Marheineke. „Über Dr. J. A. Möhlers Symbolik oder Darstellung 2c. Eine Recension von Dr. Philipp Marheineke. (Besonders abgedruckt aus den Jahrbüchern für wissenschaftliche Critik. Jahrgang 1833. 2ter Band.) Berlin 1833, bei Duncker und Humblot. 8° 48 S.

II. Rißsch. „Eine protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler, von Dr. C. J. Rißsch.“ In den „theologischen Studien und Critiken.“ Jahrgang 1834, wovon bis jetzt uns die 2 ersten Artikel, I. Heft S. 7 — 55 und II. Heft S. 221 — 275, vorliegen.

Wir reflektiren vordersamst auf die zuerst bemeldete Schrift von Herrn Marheineke.

I.

Nach einem Eingange und Lobe der „Gelehrsamkeit, kritischen Schärfe und Mäßigung im Urtheil und anderer vorzüglichen Gaben“ Möhlers, kommt der Herr Verfasser darauf zu sprechen, welche Confession eine „unbefangene Behandlung der Gegenstände möglich mache,“ und spricht denn natürlich dieses, obwohl nur durch ein Enthymena der protestantischen zu. In welcher Weise aber, darüber erklärt er sich also: „Je mehr einer den Ausdruck der ausschließlichen Wahrheit seiner Confession in sein Werk legt und ihn an allen Seiten beständig hervortreten läßt, um so mehr schadet er gewiß der objektiven Erkenntniß und thut der historischen Wahrheit Eintrag.“ (S. 4) Da der Verfasser in das hier und gleich darauf von ihm Dargelegte die ganze Kraft des Kampfes gegen Herrn Möhler legt, so müssen wir um so genauer, und zwar gleich unbefangen wie leibenschaftslos prüfen, in wie fern mit Recht Herrn Möhler ein solch falsches Princip zugeschrieben wird.

Die Worte des Herrn Verfassers, welche wir eben citirt haben, geben uns, wenn wir sie von vorn an betrachten, negativ zu erkennen, daß keine Confession der „Ausdruck der ausschließlichen Wahrheit“ sey, weil diese als objektiv über den Confessionen selbst stehe. Wenn der Verfasser von einem Systeme weltlicher Wissenschaft also sprechen würde, und über Anmaßung von Seiten jener Philosophen reden, die unabhängig von positiver Offenbarung die Wahrheit ausschließlich und absolut zu besitzen vorgäben; so würden wir ihm mit allem Rechte beistimmen. Ganz anders aber verhält es sich da, wo um eine positive Offenbarung die Frage geht.

Die Offenbarung und die Religion der Offenbarung ist nämlich etwas, das uns in sich die Wahrheit nicht erst suchen läßt; etwas das unter verschiedenen Formen bestehend seine Wahrheit darin hätte, in keiner derselben wahrhaft und ganz (objektiv) zu seyn; all dieses kann bei einer göttlichen Offenbarung nicht der Fall seyn. Darum wird ja letzte eben gegeben, um den Menschen die Wahrheit unfehlbar entgegenzubringen, anzubieten, zu tradiren, ihnen selbe zu bewahren und zu garantiren. Nur insofern kann in derselben von der Wahrheit im Allgemeinen die Rede seyn, als und weil sie eine ausschließliche, und als diese auf das untrüglichsste erkennbare und das sicherste mittheilbare, d. h. eine objektiv reale ist, und seyn muß. Was Alles sowohl die Idee der Offenbarung, als die der Wahrheit auf gleiche Weise fordert, die daher auch beide als correlate Begriffe anzusehen sind. Wenn aber nun der Verfasser von „Confessionen“ spricht, so sollen ihm diese doch nur Unterbegriffe jenes allgemeinen Begriffes von Kirche, oder religiöser Gemeinschaft seyn, worin die Wahrheit enthalten sey. Denn über das eben in Betreff der Offenbarung und Wahrheit Gesagte, wird hoffentlich zwischen ihm und uns keine Differenz mehr herrschen. Es fragt sich nun, in

wie fern negirt daß der Verfasser von den „Confessionen“ mit Recht, was er von der christlichen Kirche nach seiner Fassung, (d. h. in ihrer unrealen, bloß gedachten Allgemeinheit) prädicirt wissen will: daß die Wahrheit in ihr real sey? Es wird sich dieses ergeben, wenn wir untersuchen, ob der Begriff der Kirche, wie ihn der Verfasser über die „Confessionen stellt, 1. Realität habe; 2. ob er entsprechend sey der Aufgabe einer wahren positiven Religion, welche ist, die Wahrheit stabil und conservativ, als mittheilbare, belehrende und richtende aus der autonomschen, göttlichen Quelle für alle Zeiten zum regulativen Gebrauche zu besitzen.

Was aber nun das erste betrifft, so müssen wir gerade zu jenem Kirchenbegriffe des Herrn Marheineke Realität absprechen, und zwar darum, weil er eben ganz einfach nicht real ist. Es geht demselben das nach, was der Verfasser so hart, bei Möhler zwar mit dem größten Unrecht, an sich aber mit Recht verpönt, daß er nämlich bloß durch „Räsonnement“ und ganz abstrakt produziert sey, daß er sich nirgends in der historischen Erscheinung, nur in einer Lehre von der unsichtbaren Kirche vorfinde, und doch nur dann gültig seyn könnte, wenn er historisch als wirklich, nicht bloß als gedacht nachgewiesen wäre. Nun aber geht ihm die Einheit der Erscheinung ab; folglich die Wirklichkeit: die Einheit des Seyns geht ihm ab; folglich die Wesenheit: die Einheit der Erscheinung und des Seyns; folglich die Wahrheit: die Einheit endlich der Wirklichkeit und Wesenheit; folglich die Wahrhaftigkeit. Da er somit weder wirklich, noch wesentlich, noch wahr, noch wahrhaft ist, so mag er (nur) auf sich beruhen, d. h. in den Gedanken jener Protestanten, die damit Luftstreiche gegen die katholische Kirche thun.

Gleich wenig reimt sich aber 2. dieser Begriff der nicht wirklich, concret und objektiv erscheinenden Wahrheit in der Anstalt zur Erhaltung derselben, weder mit der Wahrheit, noch mit der Anstalt. Er bildet somit unter Voraussetzung

der Wahrheit einer positiven Offenbarung für die Welt einen solchen Widerspruch mit ersterer, daß er selbe (Offenbarung) schlechthin vernichtet, und im höchsten Falle den menschlichen Geist an Gottes Stelle und Function in diesem Werke setzt.

Die Kirche wird daher durch diese protestantisch-constituirte Art von Unsichtbarkeit ebenso im besten Falle verweltlicht, wie die Wahrheit in der Offenbarung von göttlicher zu menschlicher reducirt worden ist. Diese Verweltlichung und Reduction geschieht aber, indem man Menschliches zu Göttlichem, Irdisches zu Himmlischem stempelt, und umgekehrt Irdisches auf das Himmlische überträgt — geschieht also durch eine grundsätzliche Inversion. Ein Spiritualismus, der in seiner vermeintlichen himmlischen und ewigen, und damit, wenn er recht ergriffen wird, wahren, wenn er aber einseitig angewendet wird, falschen Tendenz, doch rein weltlich und zeitlich, darum als einseitiger verworfen ist, wie ihn nur die Hölle brauchen kann, als eines ihrer Extreme, zwar noch ihr bestes, wenn man hier so sagen kann.

Aus diesem geht nun hervor, daß es nicht eine Confession, (womit auch der Verfasser übereinstimmt) denn dieses ist ein sektirerischer Begriff, wie er sich historisch als solcher gebildet hat, wohl aber eine reale Kirche geben muß, welche die Wahrheit ausschließlich, somit als geoffenbarte hat, und geoffenbart erhält. Es kann darum auch Herrn Marheineke der Alternative nicht entgehen, die er gerne hier in eine äußerlich fluctuirende Parität umgewandelt hätte, zu bestimmen, oder zu negiren, wo die Wahrheit objektiv ist. Denn die Ausschließlichkeit derselben ist ihre Objektivität. Nach seinem praktischen und enthymematistischen Bekenntnisse müssen wir zwar von ihm entnehmen, daß sie im Protestantismus sey.

Doch, wir wollen den Faden nicht verlieren, sondern die Ansichten des Verfassers näher verfolgen. Hr. Marheineke

scheint, wenn er die Ausschließlichkeit der Wahrheit in welcher immer eiger erscheinenden Confession nicht zugestehet, damit der Wahrheit in der Societät überhaupt Objektivität abzuspreehen. Da er nun aber als denkender Mann dieses nicht in dem Sinne thun kann, als wenn die Wahrheit unbedingt nicht objektiv wäre, so wird die Ausschließlichkeit als solche zwar nicht geläugnet, aber von der Societät auf das Individuum übertragen. Die Objektivität der Wahrheit wird aus und in der Subjektivität derselben erkannt, und damit zu letzter verkehrt, und dann wieder die Subjektivität zur wahren Objektivität, oder Wahrhaftigkeit gestempelt; so daß das letzte Resultat die subjektive, unsichtbare, und subjektiv unfehlbare Kirche ist, welcher allein Wahrheit, Ausschließlichkeit, Objektivität der Wahrheit zukäme; indem, und dieß ist der merkwürdige Widerspruch, wohl das Subjekt unfehlbar, die Societät desselben aber eo ipso fehlbar und mangelhaft ist.

Wir entnehmen daraus, was beim Verfasser nun noch unter „objektiver Erkenntniß“ verstanden werden kann, und wie die „historische Wahrheit“ von der er spricht, nur die unhistorische, vorgeurtheilte, protestantische ist, nach der er, subjektiv von ihr erfüllt, sich die Objektivität gestaltet. Mit ganzer Verkennung der Natur der Offenbarung, wird die historische Aufgabe der Symbolik, und ihr etwaiges Resultat, über den Glauben, und mit und in der Geschichte des Gegensatzes der Gegensatz selbst über die concrete Einheit gestellt. Die Objektivität, welche sich bis jetzt allein in der Stabilität der katholischen Kirche ausgeprägt, und als vorhanden bewährt, wird zwar nicht im confessionellen Interesse (ein protestant. Synonymon von Glauben) seiner Partei, wohl aber in ihm selbst und seiner Meinung gesucht und gefunden.

Was bedeutet aber dieses „confessionelle Interesse“, fragen wir nun noch näher? Das ist ein Ding, welches so nur der Protestantismus kennt, der in seinem Sekten- und

Kastengeiste, in seinem Separatisten- und Widerspruchsleben confessionelles Interesse hat, die Wahrheit zu maskiren, weil die Geburt seiner selbst, sein Urstand, um der Schande willen, verborgen werden muß. So aber nicht in der Kirche. Der wahre Katholik erkennt in seinem Glauben kein Parteiinteresse, mit der größten Offenheit schreibt er die Geschichte und erkennt sie, (zu der er allein den rechten Schlüssel in seinem Glauben hat), weil aus den Fehlern der Glieder der Kirche gerade die Wahrheit der Disciplin und Lehre hervorleuchtet. Hier erst erkennt er die Erhabenheit der Kirche über den Menschen, was ihm Veranlassung giebt bei Skandalen nicht von ihr sich zu trennen, sondern tiefer in sie einzugehen, fester sich an sie anzuschließen. Der Protestant hingegen, der nach seinem besten Vorwande, ursprünglich sich aus einer Verwechslung der Lehre (Kirche), und des Menschen schieb, vermag nun auch als Strafe und Verhängniß in seiner Confession die Lehre vom Menschen nicht mehr zu trennen. Um aber den menschlichen Ursprung seiner Lehre, (die noch dazu fast ausnahmslos so besleckte und verdorbene Organe hatte), und den gebrechlichen Verlauf derselben zu bekleiden, erfordert es sein Interesse statt der nackten in der Wirklichkeit erlebten Geschichte, eine Panegyrik eben dieser seiner confessionellen Interessen aufzusetzen.

Daraus entsteht demselben nun die Macht des Dogmatismus, nicht aber jene, von der der Verfasser als bei Möhler vorgehanden spricht, nach welcher letzterer die Wahrheit als objektiv und concret anerkennt, oder wie Herr Marheineke es ausdrückt, „welches eben diese Denkart ist, nach welcher die Wahrheit allein auf der einen, der Irrthum auf der andern Seite, aber eben damit die Wahrheit selbst nur eine Einseitigkeit ist“ (S. 5), sondern jener Dogmatismus, nach dem die Wahrheit überhaupt nicht objektiv ist, sich gar am Gegensatz nur befindet, aus ihm besteht und in ihm allein wird. — Dies wäre zwar wahr in Bezug auf irdische Dinge,

aber nicht auf die Offenbarung. Und so erkennen wir denn hier auch wieder, wie der Verfasser nur die Offenbarung verweist, die Sünde, Veränderlichkeit der Weltbänge in sie hineinlegt, analog dem, daß in seiner symbolischen Glaubenslehre (confessionellem Interesse) auch im Wiedergeborenen noch die Sünde real sich vorfindet. ¹⁾ Denn es muß in der That die Befangenheit doch schon weit gebiehn seyn, zu verkennen, daß die beiden Systeme des Katholicismus und Protestantismus, ihrer unbedingten Totalität nach, einen Gegensatz der Art bilden, welcher kein oberes, allgemeineres Princip als gemeinschaftliche Grundlage mehr hat. Aber eben so klar ist auf der andern Seite, daß die einzelnen Momente und Formen des Protestantismus nur Negationen einzelner Momente des Katholicismus sind, die für sich einzeln genommen, in letzteren ihre Wahrheit haben, durch selbe gehalten werden, und nur dadurch sich mit der Kirche wieder vereinigen können, nicht aber durch die Entgegensetzung, Entwicklung oder Vermittelung des der Einseitigkeit in ihrer limitirten Form zu Grunde liegenden negativen Principes selbst. Wie aber diese einzelnen Negationsmomente (Parteien) im Protestantismus einem Momente (Richtung) im Katholici-

1) Der Protestantismus ist so falsch, und wird dergestalt von der gemeinen Wirklichkeit Lüge gestraft, daß Derjenige, welcher das, was das Bekenntniß hier im Allgemeinen festhält, auf ein Individuum anwenden wollte, von diesem darüber Injurien halber vor die weltlichen Gerichte gezogen werden könnte. Denn wenn man geradezu einem honetten Protestanten sagen würde: Du kannst die 10 Gebote Gottes nicht halten, wie deine Bekenntnißschriften vorgeben; würde er nicht als ein grundschlechter moralischer Mann betrachtet werden müssen, würde wenigstens nicht derselbe ganz gefühllos für Ehre seyn, wenn er dies so gleichgültig hinnähme, da vom Können zum Thun nur Ein Schritt ist; ja dieses letzte erst aus ersterem erkannt und beobachtet werden kann, also das Thun (und hier das böse Thun) schon gewissermaßen voraussetzt?

cismus entsprechen; so werden beide in der That durch etwas Höheres, die katholische Kirche nämlich selbst ausgeglichen, was kein Unsichtbares ist, oder seyn kann. In dieser Beziehung auf einzelne Momente im Protestantismus, wie z. B. Supranaturalismus, in allen seinen Formen; und dann auf einzelne Richtungen im Katholicismus, giebt es in der That ein Höheres über Beiden, was aber nichts Unreales, sondern die apostolische Kirche selber ist.

Es wird darum auf diese Weise der einzelne Moment, welcher seine Wahrheit und rechte Stellung nur in der organischen Totalität der Kirche und ihres Glaubens findet, sobald er einseitig hervorgehoben, ja herausgerissen wird, durch diese Einseitigkeit zur Verkchrtheit umgewandelt. Hienach hätte aber Herr Marheineke auch bemessen sollen, was es bedeute, wenn Möhler in unbefangener, objektiver Würdigung der protestantischen Lehre „von Gründen“ derselben sprach. Denn was zuerst letztere insbesondere betrifft, so ist der gute Grund derselben das positive Substrat, welches noch aus der alten Kirche mitgenommen wurde, und ist in so fern gut in der That zu nennen; nicht in wie fern es allda recht angewendet wurde, sondern in wie weit Wahrheit in ihm liegt, obgleich letzte nicht in ihrer rechten Gestalt erkannt und hervorgehoben wird. Darum räumt der Katholik dem Protestanten auch geradezu ein, daß in seiner Lehre ein guter Grund sey; aber darin liegt, wie gesagt, der Irrthum und Fehler, daß dieser Grund zum einseitigen gemacht wird, daß auf einen einzelnen Grundstein das ganze Gebäude gestützt und aufgeführt wird, die andern aber verkannt und mißachtet werden, dadurch aber das Gleichgewicht vom Ganzen verloren wird. Und so legt denn der Protestantismus mit seiner Lehre von einem guten Grunde, doch im Grunde nur den Grund zum Umsturz des Ganzen. Wie es aber sich in Betreff dieses guten Grundes bei den einzelnen Lehren desselben verhält; so verhält es sich auch

in Betreff der Reformation im Allgemeinen. Auch sie hat von ihrer löblichen und edleren Seite allein angesehen, (welche der Verfasser übrigens begreiflich ganz allein, als die ausschließliche derselben geltend machen will) einen guten Grund; aber dieser war in der historischen Wirklichkeit, wie der unbefangene Unterrichtete weiß, und die protestantische Lehre, welche sich historisch daraus gebildet, noch dazu a priori bezeugt, ganz tief in den Hintergrund getreten, und unscheinbar geworden. Es kann daher auch nur Entschuldigung, und zwar wegen eines, wenn auch gleich befangenen Gefühles und Strebens nach dem Besseren, keineswegs aber Rechtfertigung verdienen, wenn Marheineke diesen „guten Grund“ zur alleinigen historischen und dogmatischen Grundanschauung seiner Gemeinde, und ihres Entstehens macht; und sogar zur Richtung ihrer Stifter stempelt.

Was aber den „Grund“ dieser „entgegengesetzten Lehren“ schlechthin betrifft, so hätte Marheineke doch nicht verkennen sollen, daß auch das Böse seinen subjektiven Grund hat, so zu seyn. Es kann, und konnte darum auch nie ein Grund, vielweniger ein guter Grund zur Abweichung vom geoffenbarten Dogma Statt finden; indem in diesem letzten Falle nur von absichtlicher, oder noch bezweifelter oder unbewusster Irrung, und dann in letzter Beziehung subjektiver Täuschung, nur von guter Absicht die Rede seyn könnte, nie aber, wie gesagt, von Grund und gutem Grunde zur Verlassung oder Entstellung des Dogma's selber.

Diese einzelnen Momente des Protestantismus aber, von denen oben die Rede war, obgleich in ihrer Abgerissenheit vom Ganzen sich einzeln selbst widersprechend, und durch ihre Position oder Limitation einzeln alle dem Katholicismus verwandt, vereinigen sich doch in ihrer Negation des Katholicismus, und in ihrem Principe gegen denselben. Darum hat der positive Protestantismus Confectionen, von denen alle, in und für sich in der That geschieden, sich

zu einem Systeme vereinigen, dem der Negation gegen die Kirche, zum Systeme eigentlich des Eines und Alles. Der Katholicismus hingegen hat ein positives System, und nur eine Confession. System und Confession sind bei ihm als Criterium der Vollkommenheit Eins, wie in den höheren Naturen species und genus zusammenfallen, bis endlich genus, species und individuum Eins werden. Es ist aber darum auch das Vereinigungsprincip des Protestantismus gegen den Katholicismus, als die ersterem eigene Constitution, das der (unbegrenzten) Freiheit und Negation. In so fern aber nun der Protestantismus dieses ist, hat der Verfasser ganz Unrecht, etwas Beiden gemeinschaftliches Höheres zu setzen. Denn es möchte ja, um an einem historischen Beispiele dieß zu zeigen, so wie heut zu Tage nicht die Trinität, also am Ende nicht einmal das Daseyn Gottes als eine dem Gesamtprotestantismus gemeinschaftliche Unterlage angesehen werden können; und zwar dieß sogar mit einem logisch consequenten Rechte, weil nämlich daselbe, als noch positiv, die Freiheit unbedingter Forschung, die man wenigstens dem Principe vindicirt, für das letztere hemmen, somit daselbe selbst gefährden könnte, ja müßte. Jeder hierin nicht durchaus befangene Protestant muß selbst eingestehen, wie schwach an sich ein solcher einzelne festgehaltene Moment seiner Partei gegen die Kirche sey, wie kraftlos eine Partikel derselben gegen das gesammte katholische Princip ankämpfe, besonders aber die des heutigen Supranaturalismus, als die dem Katholicismus verwandtere, und dem neuen Protestantismus entfremdetste. Alle seine Stärke hat dagegen der Protestantismus, wenn seine Parteien mit ihrem negativen Lustprincip sich gegen die Kirche wenden; Rationalismus und Supranaturalismus ihre Entgegensetzung innen als ein adiaphoron, als über keinen Fundamentalartikel sich erstreckend aufgeben, und ihre Schärfe vereint nach Außen kehren.

Eben so muß es sich darum auch mit der Recension des Verfassers verhalten. Er verzichtet von selbst schon dadurch, daß er die Wahrheit über den „Confessionen“ finden will, darauf, sie in seiner confessionellen altsymbolischen Partei zu finden, dieser objektive Gründung und Geltung zu verschaffen. Ja er vermag dieses um so weniger und nur um so prekärer zu leisten, als seine confessionelle Form, in der er auftritt, christlicher (katholischer) wird. Denn je weniger auch äußerlich von einem im Wesen der Principe beruhenden und gewordenen Gegensatze erscheint; desto mehr wird der Abfall und Zerfall nur als ein Schisma von der Kirche bezeichnet werden können, das wegen einer Außerlichkeit geschah, und wozu der Grund mit letzterer aufhört. Kurz, es ist hier kein Grund mehr, Protestant zu bleiben.

Es trifft übrigens beim Verfasser und seiner Partei ein, was Paracelsus (opp. T. II. p. 495) sagt: „Ein Ding das da ungewiß ist im Anfang seines Grundes, das ist wider natürliche Ordnung, und darnach zum gerechten Ende geht.“ Denn offenbar ist, wie wir noch zeigen werden, die Unbestimmtheit nach des Verfassers eigener Definition das Glaubensprincip seiner Confession, darum ihr auch das Ende zusteht. Ein Untergang, von dem sie nur das befreien kann, was l. e. Paracelsus sogleich darauf sagt. Es muß nämlich „sein Grundt nemmen aus dem Glauben, und im Glauben, und durch denselbigten dasselbige vollenden.“ Der Glaube aber, wenn er dieses thun, und dieses Namens würdig werden soll, kann nur in der bestimmtesten Bestimmtheit, in einer Concretheit und lebendigen Fülle das werden. Nur in einer Kirche wird der Glaube, als socialer von Natur, zu dieser Kraft gelangen, wie es in der katholischen Kirche geschieh.

Und so herrscht denn durchgehends, in innerem Zusammenhange mit diesem confessionellen Wesen, und dem negativen Principe, diese Verweltlichung des Glaubens. Denn

es ist die „Dogmatik, bei welcher die historische Kenntniß nur vorausgesetzt ist.“ (S. 5). So nicht in der katholischen Kirche. Denn hier ist es umgekehrt die Dogmatik, welche, weil sie zum Inhalt den göttlichen Glauben hat, zuvor den Geist erleuchtet, ehe und damit er die historische Kenntniß, das Weltliche, Menschliche recht auffassen, und in Bezug auf Gott, und seine Heilsöconomie, aus beiden letzteren sonach ersteres begreifen lerne. In der, die Offenbarung in voller Objektivität besitzenden Kirche ist also diese selbst die erste Voraussetzung zur geschichtlichen und zur speculativen Erkenntniß. Darum stehen denn auch sowohl die Supranaturalisten, wie die Rationalisten, die sich je eines der beiden genannten Elemente einseitig bemächtigt haben, für sich, alle beide unter dieser Dogmatik (Glauben) und mithin auf einem menschlichen Standpunkt. Das Wesen beider ist gleich, nur die Form verschieden, in welcher ihnen in voller Verkehrtheit das geoffenbarte Wesen (Gott und seine Kenntniß, das Dogma) je aufgeht. Es können darum beide nicht, am wenigsten aber die noch positiven protestantischen Confessionen, als die ihrem Grundprincip entfernteren, Anspruch machen, ebenbürtig auf gleicher Stufe mit der Kirche zu stehen. Von unten herauf kämpfen sie, wie ein Gefallener, gegen die unverkehrte Braut Christi, nur in die Ferse selbe stechend, wenn sie ihnen allen den Kopf zertritt.

Dies ist denn nun auch das Resultat und die Auffindung der „absoluten Wahrheit,“ wovon der Verfasser spricht, und die darin eigentlich besteht, daß sie nicht und nie ganz ist, als im autonomischen Geiste, daß sie jenes große Nichts ist, welches ein Berliner Philosoph uns jüngst besonders wieder kennen gelehrt hat; eine Ansicht über die Wahrheit, die so absurd ist, daß sie nur im Pantheismus erfüllt endet. Denn in der That dieser ist unbezweifelt das Ende nicht bloß aller theoretischen protestantischen Religion, wie jetzt schon meist; sondern auch der praktischen. Er, der Pantheismus, ist

jene Allgemeinheit, in der jetzt schon negativ alle Confessionen gegen die Kirche einig sind. Denn so wahr Möhler in der Symbolik bemerkte, daß der Protestantismus in der Theologie zum Resultate habe den Pantheismus in der Philosophie, der wie ein Schatten die protestantischen Theologen stets verfolgt, ein Schatten, der von einem corpus irreidischer, nicht durchsichtiger (himmlischer) Lehre her stammt: gleich richtig ist auch, was er in den „Neuen Untersuchungen“ gegen Baur sagt; daß nämlich im Protestantismus der Naturalismus und Supranaturalismus im Pantheismus jener Theologen ausgeglichen werden (l. c. S. 159); und wir fügen hinzu, in ihm nur als Consequenz der früheren Irrthümer ausgeglichen, d. h. im höchsten Irrthum vereinigt werden können. Denn hier in der Alleinslehre lösen sich erst alle Gegensätze, freilich in direktem Gegensatz mit der Wahrheit, wo sich nicht in dem Nichts, als solchem, sondern in dem Jehova Alles eint.

Nach der Lehre des Apostels, daß nur der den Geist fassen kann, der vom Geiste Gottes ist, d. h. den Geist Gottes hat, setzt auch die Kirche stets zur richtigen Auffassung und Würdigung der historischen Entwicklungen jenes Geistes im Glauben, oder in den Erscheinungen, welche das Dogma betrafen, voraus, daß man den wahren Geist habe, daß man das wahre Dogma kenne und glaube. Die katholische Kirche und ihr Symboliker verwirft von vorn herein die Gültigkeit jener Symbolik, die nur ausgleichend und abwägend, eklektisch und syncretistisch das Dogma behandeln, und seine verschiedenartigen Erscheinungen und Gegensätze im Leben so auffassen wollte. Sie spricht von vorn herein allen Jenen die Fähigkeit ab, über ihre Symbolik gründlich und gültig zu reden, die ihr Symbolum nicht festhalten als göttliche Wahrheit. Sie behauptet fest, wie auch im Glauben gelte, daß der Blinde nicht von der Farbe reden könne — was doch der Herr Verfasser seinem Symboliker

nicht abzusprechen scheint. Daraus aber erkennen wir weiter, was es mit dem „Lichte, oder vielmehr der Nacht des Dogmatismus“ von dem der Herr Verfasser bei Möhler spricht, für eine Bewandniß habe. Dieser Dogmatismus ist nämlich identisch mit dem gläubigen Fürwahr- und wissenschaftlichen Festhalten eines geschlossenen positiven Lehrkreises, von dem aus erst, als aus dem Principe, alles übrige Denken und Meinen geprüft werden muß. Denn so wie der Verfasser zuerst Gott als das Maas der Dinge, und weil dieses in dessen überschwänglicher Immanenz und Emanenz nicht seyn kann, da Gott der unmeßbare, und darum auch der maaslose, und in activer und passiver Bedeutung unvergleichbar ist (quis ut Deus!), dafür die Offenbarung desselben in dieser Eigenschaft anerkennen wird: ebenso muß auch diese Offenbarung, als in der begrenzten Schöpfung bestimmte und erscheinende, dieser ihrer von oben her regulirten, und nach unten hin regulirenden Gestaltung und Geltung nach selbst constituirt und regulirt seyn. Dieses letztere behaupten, nennt nun der Verfasser Dogmatismus. Seine Offenbarungslehre und Lehren haben darum das Eigene, daß sie das an sich Unbestimmte, Freie, Geistige sind, würdig herzurühren von einem Gotte, (zu dem auch die Folgerung führt) welcher, wie der der Gnostiker, vor lauter Räsonniren, dem man ihn unterwirft, unnenntbar und ungenannt ist. Sein Dogmatismus ist ein Kind jenes freien Geistes, der schon in den ersten Zeiten in den bemeldeten Gnostikern, dann den Brüdern dieses Namens, und so fort und fort bis zu den neuesten feinen oder groben Rationalisten sich mehr oder minder geltend gemacht hat.

„In der großen Sphärenharmonie ist nur Ein Grundaccord von den Sternsystemen auf zahllose Weise durchvariirt, nur Eine allgemeine rythmische Bewegung. Das einzelne Gestirn, wenn es in sie nicht aufgenommen ist, wird zum stürmischen Kometen, in gefeglosen ungebundenen Bah-

nen durch's All der Dinge sich hinwölzen; in dem allgemeinen Rhythmus aber aufgenommen, schwingt es sich im Gesetze frei in seinen Bahnen. — So ist auf gleiche Weise in der historischen Weltordnung nur Ein allgemeiner Grundton, der sich in allen Accorden der Offenbarung wieder findet; und wer will ihn in den heiligen Büchern finden, ohne aufgenommen zu seyn in die Harmonie des Lebens und und Bewußtseyns, die, als Ein und Derselbe tiefste Pulsschlag alle Glieder in der allgemeinen Kirche und Gemeinde von unten bis nach oben hin bewegt und beseelt?“ So hieß es in einem früheren Jahrgange dieser Zeitschrift, (Katholik Jahrg. 9, Heft XI. S. 205) und wir fügen noch hinzu, daß so auf gleiche Weise auch in der Glaubensordnung nur Ein Gesetz, Eine Wahrheit herrscht, bei welcher nie der Gegensatz in der Entwicklung sich öffnet und klaffend kund thut, sondern die mittlere, spirale Bahn stets als das hierokratische Element, Gesetz und Produkt sich zu Tage, und zugleich in die Tiefe des Wesens zieht. So aber nicht unser Herr Professor. Einheit und Harmonie der Wahrheit, ungestörtes, ungetrübtes Licht ist nicht in der alten Offenbarung und ihrer Trägerin, der katholischen Kirche, real, oder zu finden; denn man scheut sich doch zu sagen, was man wohl heimlich (wir möchten sagen aber-) glaubt: daß der Protestantismus es allein habe. Man sagt offen darum, es ist nicht in einem von beiden, im Gegensatze, es ist über den Gegensätzen. Was aber über den Gegensätzen ist, ist nicht das in der Welt Reale. So ist denn auch die Wahrheit das zur Zeit Unreale, nicht Erscheinende; die Offenbarung in der sie ist, und die um ihretwillen geschah, ist selbst eine unreale, nicht erscheinende, und Christus ist ein Phantasm. Das ist die Consequenz aus jener Offenbarungswahrheit, die über den Gegensätzen sich befinden soll, und ihre Natur. Wer nun aber die Wahrheit doch als wirklich in ihrer alten katholischen Burg erkennt, wo sie die

neue Offenbarungsgewalt hindurch stets in ihrer Integrität, geistig und natürlich, ideal und real, ideogonisch und sacramental, dogmatisch und moralisch sich vorfand: der ist „in die Nacht des Dogmatismus“ versunken, weil — er die Wahrheit erkannt und gefunden hat, bei deren Finden allerdings das natürliche eigene Licht dem Menschen ausgeht, weil der Schatz, den er trifft, über dieses schimmernde matte Naturgeflimmer hell aufleuchtet, und ihm ein höheres Licht anzeigt.

So tritt uns denn Herr Marheineke nach allen Bezügen mit einer vollkommenen Unrealität entgegen, mit einem Schein und Flimmer, der wohl durch künstliches Geisteslicht, und Verstandesblitze, als rothes Feuer und bleicher Glanz die Nacht des Protestantismus auf einen Augenblick erleuchten kann, nicht aber ihr noch tieferes Hereinbrechen hemmen, und nie den allseits! ersehnten Tag fördern. Es gleicht wohl diese Höhe des Gedankens und der Abstraction, in die sich der edler und geistiger sich fortwickelnde Protestantismus getrieben, dem Feuer und Blendschein in der umgewandten und verkehrten Creatur, aber der Wärme und dem Lichtschein (Heiligenschein) in der wiedergeborenen und geraden nicht. Daß aber Blendung nur gegen Blendung stehe, oder daß Wahrheit und Blendung in der Erscheinung gleich seyen, dieß ist was Herr Professor Marheineke behauptet, und dessen Gegentheil er „Dogmatismus nennt.“

Das Resultat aus allen diesen Erörterungen ist nun:

1. Es muß Eine Confession (Kirche) geben mit ausschließlicher Wahrheit.

2. Diese objektive Wahrheit ist der Prüfstein aller Wahrheit, weil in ihr dieselbe, oder der Glaube, als in einer positiven, göttlichen Offenbarung enthalten ist; und zwar als das, woran Alles geprüft, woraus Alles erläutert und geschöpft wird, was auf geistige Wahrheit Bezug hat.

3. Wer diese objektive Erkenntniß der Wahrheit läugnet,

känget die Offenbarung als objektive selbst. Wer diese außer ihm (dem Individuum) seyende Erkenntniß in sich selber sucht, oder wer sie auch nur durch sich regulirt und bestimmt werden läßt; der thut dasselbe, wenn auch auf andere Weise.

Er ist darum weder zur objektiven Erkenntniß der Wahrheit, noch zur bloßen historischen Auffassung der Geschichte der Wahrheit, und besonders nicht zur Würdigung des Katholicismus, aus Verkennung der Grundlagen der geoffenbarten Religion fähig.

Dieses eben Gesagte wollen wir nun weiter anwenden. Daraus muß sich uns das peremptorische Urtheil ergeben: ob Jemand, und in wie fern er mit Verkennung der eben ausgesprochenen Sätze zur Erfassung, oder auch nur zur historischen Würdigung der höheren Wahrheit competent sey; in wie fern wir demnach Herrn Marheineke zuerst als competenten Beurtheiler und Richter über Möhlers Buch auch nur anerkennen dürften.

Herr Marheineke fährt, nachdem er nun Möhlern nach solcher Abfertigung recht artig wieder über die „in dieser Einseitigkeit und Befangenheit mit großer Kraft, Kunst und Gewandtheit von Anfang bis zum Ende behauptete“ Stellung becomplimentirt, — dann fort, daß „damit die Quelle aller Irrthümer vorhanden“ sey, „welche das Werk noch entstellen, und man nicht eine Recension, sondern ein Buch schreiben müßte, um sie alle namhaft zu machen oder zu widerlegen.“ (S. 5). — Wir glauben schon den Verfasser durch das oben Gesagte dieser Mühe überhoben zu haben, wenigstens auf diejenigen Grundlagen die er allda entfaltet; denn wir haben eben auch vorn herein den Standpunkt desselben als in der That einseitig und falsch nachgewiesen.

Es wäre nun hiemit, da der Verfasser auch auf diesen seinen allgemeinen Standpunkt vorzüglich baute, das Hauptgeschäft gegen ihn schon vollendet. Wir wollen jedoch, ihm

nachfolgend, noch die nähere Kritik des von Ihm weiter Borgebrachten zur Probe unseres schon gewonnenen Resultates beifolgen lassen. Wir wollen nach diesen, wenn sie in die katholische Sprache übersetzt werden, für Möhler glänzenden Zeugnissen, die einzelnen „Bündel“, in denen der Verfasser seine Bedenken weiter auf den literarischen Markt trägt, nun öffnen, ihr Materiale prüfen, und freundschaftlich die selbstgemachte Last dem darniedergebrückten Rücken ihres Werkmeisters abnehmen.

Der erste Paß ist contrasignirt: „Durchgängige Anerkennung des ursprünglichen Gegensatzes.“

Der Verfasser hat vorn hin folgende Stelle geordnet: „Wir wollen nicht daran erinnern, daß ein entstandener, wirklicher Gegensatz im christlichen Glauben schon als solcher auf ein Gemeinsames zurückweist, wovon er ausgegangen und welches die noch unbestimmt gelassene christliche Glaubenswahrheit ist, und daß die über der Bestimmung und Bestimmtheit derselben Getrennten selbst sich gar nicht so könnten entgegengesetzt seyn, wären sie nicht wenigstens in der Behauptung des Allgemeinen noch einig.“ (S. 6). Wir entgegnen, daß wir den Verfasser vor Allem darauf aufmerksam machen, ob er auch wohl bedacht hat, was er hier schrieb, und was, in der gehörigen Evolution von der Kirche verstanden, einen richtigen Sinn hat? Er bekennt hiedurch selber, daß das Gemeinsame des wirklichen Gegensatzes im christlichen Glauben, (obgleich er unrecht einen solchen Gegensatz als wahren zu nehmen scheint, da der Glaube an und für sich keinen Gegensatz in sich hat oder auch nur duldet) das schon Bestimmte, Definierte, Fixirte ist; während dem der Gegensatz selbst nur von der noch unbestimmten christlichen Glaubenslehre ausgehe, und über diese sey. Es ist dieß ferner jene große Wahrheit, die sich in der Entwicklung der Kirche ausprägt, daß kein Gegensatz als Häresie, Schisma, sondern als bloße Gegenwägung

der Intelligenzen über Glaubensgegenstände zu behandeln und zu betrachten sey, bis die Kirche hierin näher definiert, und damit dieser Satz dann selbst, vorher noch ein freies, offenes Gemeingut, durch diese Definition als Dogma zum gemeinschaftlichen, wahrhaft socialen aber darum auch begrenzten und wohl unmarkten Eigenthum im christlichen Glauben geworden sey. Wie konnte aber darnach der Protestantismus mit Fug und Recht so viele, so alt begründete, und feierlich erklärte Dogmata der Kirche bestreiten? — Der Verfasser muß sonach selbst bekennen, daß das von ihm nach natürlicher Philosophie richtig aufgestellte Gesetz auf seinen protestantischen Gegensatz nicht passe, daß es sich hier anders verhalte, falls er sich nicht durch seine eigenen Worte überwunden geben, und die Verkehrtheit des Protestantismus auch von dieser Seite frei eingestehen will. Der Verfasser wird daher schon zugeben müssen, daß auch über diejenigen Punkte, über deren Bestimmung und Bestimmtheit ursprünglich (d. h. anfänglich, vor 300 Jahren) keine Differenz Statt fand, keine volle Einigkeit Statt hatte; wir meinen dieses besonders dem vollen Wesen des Glaubens nach, und zwar zunächst wie das Subjekt sich das Dogma aneignet, also in Bezug auf das Werden und Seyn des Dogma's. Und da nun hierin je nach den Erkenntnißgründen des Glaubens die beiden Parteien ganz von einander abweichen, so ist klar, daß Beide auch über die Haltung der höchsten und centralsten christlichen Dogmen z. B. der Trinität, Gottheit Christi nicht einig sind. Denn wären sie darin vollkommen einig, so müßte es im Protestantismus eben so unmöglich seyn, wie im Katholicismus, sie nicht ohne Aufgabe jenes ersteren Bekenntnisses aufzugeben. Es ist darum der Glaube an Christus, die Trinität, ja selbst der an Gott, und so aller übrige schon ein ganz anderer im Protestantismus, wie in der Kirche; dort nämlich rein subjektiv, separatistisch; hier ein objektiver, socialer. Des-

wegen rehet der Verfasser ganz unrecht von einem noch gemeinschaftlichen Glaubensgrunde Weider; und zwar darum, wiederholen wir, weil die Erkenntnißweise des Grundes, der Weg zum Grunde, die Anschauung und Besizung des selben, das, wodurch der objectiv für sich bestehende unfer wird, (was wir erkennen, besizzen wir) und bleibt, zwei ganz verschiedene, disparate sind.

Zudem aber müssen wir den Verfasser offen herausfordern, uns ein Dogma zu bezeichnen, das in der Reformation bestritten wurde, und durch diese erst und wegen dieser Bestreitung der wesentlichen Bestimmung und Bestimmtheit bedürftig gewesen, und aus ihr solche erst erhalten hätte. Nach unserer Ansicht vom Entwicklungsgang der Kirche, und namentlich des Dogma's, können wir ohnedem in der Reformation nicht die Beanstandung oder Bestreitung einer einzelnen Lehre, mit Behauptung und Weibhaltung eines noch gemeinschaftlichen Allgemeinen, sondern nur den Streit und die Entscheidung über das christliche Princip selbst erblicken. Gesezt aber nun, der Verfasser wäre der Ansicht, daß die damals zum Gegensaze gekommenen Lehren früher unbestimmt, oder, (was ersteres er zwar historisch so wenig läugnen, als wie zweites mit einem Glauben an die Offenbarung als consequenter Denker reimen kann) falsch bestimmt gewesen: wie verträgt es sich dann späterhin mit dieser wieder durch die Reformation ans Licht gezogen seyn sollenden Offenbarung, und dem Beistande Gottes (Matth. XXVIII. 20.) daß nun 300 Jahre schon der Herr seiner Kirche im Marheinekischen Begriffe nicht zur Wahrheit und Einigkeit verholfen hat, auch nicht nachher sie sichtbar geleitet, so wie er vorher Jahrhunderte lang selbe vorgeblich verlassen hat? Wird dann uns dieser wachende Herr nicht zum rechten Rabenvater, der seiner Stiftung Statt der Einigkeit und Wahrheit der Lehre nun schon, (wie es nach altlutherischer Lehre von der Kirche nicht einmal angenom-

men werden könnte,) seit drei Jahrhunderten den Streit und die muthmaßliche Permanenz des Gegensatzes als Erbs theil, und zur Erklärung der strittigen Glaubenspunkte gegeben hätte? Denn wagt der Herr Professor, in Widerspruch mit sich selbst, zu behaupten, daß seine Confession die wahre, volle und vollkommene Lehre Christi, oder auch nur er für sich allein dieselbe habe? Er negirt sie an sich und den Seinen selber auf gleiche Weise, wie er sie an der Kirche negirt. Wer aber kann verkennen, daß dadurch der historische Begriff der positiven Offenbarung gefährdet, wo nicht gar, in ungeheurer Ironie, aufgehoben wird?

Wenn er Alles dieses bedacht hätte, dann hätte ihm klar werden müssen, daß hierin beim Protestantismus ein ganz anderes Verhältniß als das eines einfachen, bei einer Evolutionsperiode der Kirche und ihres Glaubens von untergeordneter Bedeutung sich aufthuenden Gegensatzes im Spiele sey. Was der Verfasser spricht, fand bei den früheren Häresien (die Gnosis ausgenommen) Statt, daß sie je der Gegensatz des Satzes waren der in der Kirche eben zur Evolution vorschreitenden Periode, festgehalten in einer seiner möglichen Einseitigkeiten. Darum stehen denn auch die Häresien der alten Zeit unter sich in einem consequenten Zusammenhange, sie haben Succession zum Falschen und Bösen, wie die Entwicklung der Kirche zum Wahren und Guten. Aber nicht so der Protestantismus, und seine Reformation. Denn hier galt es nicht mehr um einen einzelnen Moment des Glaubens; (die wir ohnehin von gleichzeitigen Protestanten, wenn gleich damals noch mit Leibes- und Lebensstrafe alle einzeln negirt sehen); sondern es handelte sich um das Princip desselben, um das der christlichen Kirche. Es galt um die Freiheit; und die Freiheit in jener damaligen Bedeutung ist, so viel wir wissen, kein Glaubensartikel, und kann es nicht werden; denn jene Freiheit war ja eben nur das negative unter der Bank hervorgezo-

gene Princip. Diese Wahrheit und historische Wirklichkeit hätte dem Scharffsinn des Verfassers nicht entgehen sollen, da er doch nicht zu übersehen im Stande ist, wie alle jene, auch die verschiedensten Lehrsysteme der Protestanten unter Eine Fahne, jetzt ganz gereiht, auch Anfangs schon darauf Anspruch machten, und in der That innerlich ²⁾ zusammengehörten, und zusammengehören, so wie sie äußerlich (respective innerlich) gegen die katholische, oder wie der Herr Verfasser zu sagen beliebt, gegen die römische Kirche (in welcher, als Zeichen ihrer Vollkommenheit genus, species und individuum zusammen untrennbar verbunden sind) loszuziehen, sämmtlich stets fertig und thätig sind.

Es war also nicht bloß ein einzelner Moment mehr im Leben der Kirche, oder ein besonderer Artikel des Dogma's in der Reformation allein affigirt; es galt dem katholischen christlichen Leben und Dogma im Princip. Und der Gegensatz gegen das katholische Princip war nur die Negation desselben, und was dafür geltend gemacht wurde die andere Form jenes Gegensatzes, oder die Freiheit. Es sind darum auch alle spätern Symbole der Protestanten ohne dieses Mutterprincip unverständlich; und nur Beschränktheit oder gerechtes Schamgefühl kann die symbolischen Protestanten abhalten, diesen Zusammenhang der Reformatoren und der späteren Symbole in seinen retrograden oder noch weiter revolutionären Beziehungen in Abrede zu stellen, oder zu übersehen. Wenn daher auch Luther die Sacramentirer noch

²⁾ Wir sagen innerlich; das heißt aber in der That bei der damals geschehenden neuen babylonischen Sprachenverwirrung und Umkehrung aller Begriffe, wo auch die wahrhaft innere Rechtfertigung, damit aber auch solche Vereinigung mit Aufgabe, respective Losgabe Entfesselung der Freiheit verkehrt und aufgegeben wurde — äußerlich. Denn das der Erscheinung nach Disparateste hat sich damals schon, und mehr jetzt noch, in jener Partei geschaart und gepaart.

anschaft, verfolgte und verdamnte, wenn Calvin die Tritrinitarier noch verbrannte; so war dieß bei Ersterem nur noch alte katholische Befangenheit und Unverstand, bei Zweitem hingegen geistliche Herrschsucht, denn sie alle waren unbezweifelt unter sich rechte Brüder. Die Mißkennung dieser Verhältnisse ließ daher auch Herrn Marheineke den rechten Standpunkt nicht fassen. Das noch Allen Gemeinsame war ein solches nur äußerlich, und fußte noch dazu hier und dort innerhalb des Kreises des Protestantismus auf einem viel andern Fundamente, als die positiven Symbole desselben, so daß sich im Protestantismus eine verhältnißmäßig eben so große Differenz auch äußerlich unter ihm selbst aufthat, wie zwischen dem positiven Theile desselben und der alten Kirche sie innerlich schon bestand. Es war darum; wiederholen wir, in keiner Weise das noch ein Gemeinsames zu nennen, was hier und dort als Glaube noch zugleich festgehalten wurde; weil es weder als ein gemeinsam Erworbenes, noch so Gehaltenes oder Geglaubtes anerkannt werden mochte.

Hienach kann nun leicht eingesehen werden, wie wenig es Möhler zum Vorwurfe gereichen könne, daß er alle Lehren, die er behandelt, mit Darlegung des Gegensatzes beginne, und nicht, wie der Verfasser die Forderung durchblicken läßt, zuerst das dem altsymbolischen Protestantismus und Katholicismus noch Gemeinschaftliche vorausgeschickt, und auch in den differenten Lehren das ehemals beiderseits Festgehaltene, zuerst aufgestellt habe. Wir bemerken: Möhlern konnte diese Grunddifferenz beider Theile so wenig entgehen, daß er nicht klar erkannt hätte, wie die Gewinnung des Glaubens, hier und dort eine ganz verschiedene, auch auf die Haltung, den objektiven Werth und die Verdienstlichkeit desselben den entschiedensten Einfluß übe; der objektive katholische im Grunde ein ganz anderer, als der subjektive protestantische sey. Da aber Möhler sich auf die Darlegung der sym-

bolischen Differenzen der alten Protestanten und Katholiken beschränkte, konnte er darum natürlich das Beiden ehemals nur äußerlich noch Gemeinschaftliche nicht vorangehen lassen, weil jetzt denselben Protestanten dieses nicht einmal äußerlich mehr angehört. Würde Mähler aber in den Kreis seiner Symbolik auch den sogenannten neuen Protestantismus und die Theologie desselben aufgenommen haben, dann würde seine Symbolik (in einem weiter umfassenden Begriffe verstanden) auch alle übrigen christlichen Lehren inösgesamt umfassen müssen, indem vom Protestantismus und seinen im Princip ihm eingepflanzten Sekten alle schon auch historisch geläugnet worden sind. Mähler hat daher des Verfassers Anordnung darum nicht entsprochen, weil beide Theile innerlich und wahrhaft Nichts mehr gemeinschaftlich im Glauben haben; sondern nur, um es offen zu bekennen, in jenem uneigentlichen Sinne ein solches, wie Alle, Gute und Böse, Stein, Thier, Mensch und Engel Einen Gott besitzen.

Staunen aber müssen wir in der That, daß ein Mann wie Marheineke, keinen Anstand nehmen konnte, Folgendes in die Welt zu schreiben. „Daß die Reformation in der römischen Kirche selbst gefordert, aber von ihr selbst nicht zu vollbringen, eine unumgängliche Nothwendigkeit war, daß sie ursprünglich aus dem Princip des christlichen Glaubens und der christlichen Frömmigkeit hervorgegangen gegen eine verborbene Welt in der Kirche, sich nur an das, was mitten in dem allgemeinen Verderben, wie zu allen Zeiten, so auch damals noch unverdorben geblieben war, angeknüpft hat, daß sie überhaupt die Wiederherstellung des Christenthums in der Welt gewesen.“¹⁾ Solche Sätze unbedingt nieder-

¹⁾ Wie wunderbar! Nach Früherem des Verfassers soll das wahre Christenthum, die wahre Kirche nicht in den Gegensätzen selbst, sondern über ihnen sich befinden; und hier wird mit Entstehung des Gegensatzes dem Christenthume Restauration vindizirt. Der

zuschreiben ohne innere strafende Selbstbeschämung, ohne Furcht seinen Namen allerorts bei den einsichtsvollern Protestanten selbst zu kompromittiren, erfordert doch wahrlich eine lange und zur Gewohnheit gewordene Übung in der Entstellung und Verdrehung; es wird hiezu eine norddeutsche Sphäre erfordert, wie der Verfasser sie hat. Es ist dieß eine vorgefaßte Meinung, die um so verächtlicher ist, als sie einem historischen Dogmatismus angehört, der um so schmähtlicher, als leichter zu zerstören ist. Wie wagt es Herr Marheineke die Reformation, unter deren Hauptern selbst aller Schmutz der damaligen Zeit zu finden ist, wie uns die Hutten, Buger, Cranmer bis zu jenen herab zeigen, welche unter dem Papstthum noch rein, in der neuen Freiheit auch bald von jener Unsauberkeit besudelt wurden, wie Luther selbst, wie wagt er es, sagen wir, oder wie hat er es schon öfters gewagt, so was in der Welt vor unterrichteten Männern niederzuschreiben? Es mag wohl der Fall seyn, daß dort, wo er weilte, die katholische Wahrheit unter gewissen Rücksichten sich nicht so frei aussprechen möge, daß aus altherkömmlicher Gewohnheit der Augur dort gutmüthig, oder bewusstlos, ohne weiteres dabei zu denken, ohne innerlich oder äußerlich über solche selbst zu lächeln, oder verlacht zu werden, so was behaupten dürfe; daß sogar diese Lüge unter der protestantischen gelehrten Conversation das visa der Wahrheit erhalte: so aber geht es nicht überall in

Gegensatz, die Negation war also, wenn auch nicht gerade das wahre Christenthum selbst, wie viele heutige Protestanten meinen; doch die *causa sine qua non* hiezu. Und auch hierin möchte der Verfasser recht haben, wenn er von der Reformation verstände, oder sagte, was Augustin von der Erbsünde sprach *felix culpa, quae talem meruit salvatorem*; welcher *Salvator* aber, wohl gemerkt, nicht die Reformation war, sie war nur die *culpa*, den *Salvator* derselben erwarten wir für die Welt und die Reformation selber noch Alle.

deutschen Landen. Doch, der wissenschaftliche Charakter des Verfassers ist so rein nicht, als wir ihn hier, und überhaupt gerne, vorausgesetzt; denn wir werden noch am schicklichen Orte sehen, wie gar sehr besleckt derselbe durch die Schuld ist, die er sich schon öfters am Katholicismus zugezogen. Darum mag denn auch diese Behauptung hierin ihre moralische Erklärung, und negative Rechtfertigung, d. h. ihres Gleichen finden.

Wahrlich, es sind Luststreiche, bei denen das *avros épa* allen Credit verlieren muß, wenn wir beim Verfasser lesen: „Wir aber erklären unsererseits mit der festen Zuversicht der Wahrheit, daß die evangelische Kirche zur Zeit der Reformation mit der allgemeinen christlichen Kirche keinen Streit gehabt, auch nie mit ihr im Widerspruch gewesen, sondern allein mit der römischen und dem sektirerischen Princip, welches sich unter dem Namen und Schein der katholischen Kirche erhoben und als päpstliche Glaubens- und Gewissens-Tyrannie geltend gemacht hatte“ (S. 7). Diese Stelle kommentirt sich schon von selbst. Kann man aber in der That unhistorischer seyn, als der Verfasser hier; die allgemeine Christenheit, deren Vorsteher damals der Papst war, war das sektirerische Princip? Doch der Verfasser hat schon in einer Beziehung recht, ein sektirerisches Princip machte sich damals geltend, nur vergift der evangelische Erklärer, was dem bösen Gewissen und schuldbeladenen Menschen oft widerfährt, sie schelten Andre mit ihrem eignen Namen. — Scheint es nicht, daß der Verfasser in solcher Phraseologie wieder auf dieselbe Weise, nur nach moderner Bildung zugeschnitten, mit dem Antichrist auftreten wollte; indem doch dieß und jenes im Grunde, wie schon Möhler bemerkte, gleich bedeutend ist?

Die „feste Zuversicht der Wahrheit“ aber, mit der Herr Marheineke die protestantischen Gewissen in ihrem Zweifel als mit einer ächt protestantisch-päpstlichen Autorität be-

schwichtigen will — wer giebt uns Bürge für seine Zuversicht nach ihrer Wahrheit? Die Geschichte widerspricht allerorts; so Viele, noch viel tüchtigere als er, erkennen dieses, und lächeln mitleidsvoll über den altprotestantischen Eiferer, über den Lutherstknecht, der uns glauben machen will, daß die (nur) evangelische Kirche, (welche bekanntlich eben aus der Asche entstanden und ihr Daseyn erst wenige Decennien fristet, falls sie nicht in sinu haeresium et satanae von Anbeginn des Reiches des letzteren vorhanden war), zur Zeit der Reformation mit der allgemeinen christlichen keinen Streit gehabt, ic.

Hält sich aber unmittelbar vor dem Titirten der Verfasser empfindlich darüber auf, daß Möhler seine, des Verfassers Genossenschaft keine Kirche genannt; so hätte er sich doch merken sollen, daß Möhler zu jener Widersprüchigkeit im Denken und Reden noch nicht gekommen, ein an sich unbestimmtes, formloses Ding mit einem Namen zu belegen, welcher einen organischen Leib nach der h. Schrift voraussetzt; ein Ding, dem man unter der äußerlichen Form, oder der Uniform einer Agende nach der Cabinetsordre vom 28. Februar, 1834. angehören kann und soll, auch im Falle daß man ganz andern Glauben im Herzen hat; dessen Verein, lediglich sonach auf einer äußerlichen Formel beruht. Welch ein Vandal! Wie reimt sich solches mit der belobten Geißigkeit und Vernünftigkeit des Protestantismus? Auf das Beste, antworten wir. Denn indem beide nur verkehrt, ja fast ironisch ergriffen und begriffen werden, so ziemt sich hiemit auch dieses für selbe, als Commentar. Der Protestantismus will lediglich eine innere Kirche seyn, und darin seine Wahrheit mit, ja sogar vor der katholischen Kirche haben; und hier ist der Verein der Kirche auf eine Agende basirt, auf eine Vereinigung in Formeln und Worten, über deren Bedeutung, inneren Sinn und Glauben eigentlich gar keine Frage ist, ja nicht einmal

nach ausdrücklicher Voraussetzung seyn darf.¹⁾ So beruht denn die protestantische Gemeinde auf diesem unvermittelten Widerspruche eines falschen Innern und falschen Außern; beide sind unlebenbig und unreal. Nur im Widerspruche gegen das Katholische ist noch das lebendige Band dieses Protestantismus.

Wenn aber nun gar der Verfasser der katholischen Kirche zur Zeit der Reformation andere Lehren ausbürdet, als sie (die katholische Kirche) jetzt habe; so müssen wir in der That über die durchgängige Verkennung des ursprünglichen Gegensatzes verstummen. Denn solche Behauptungen und Fiktionen „auf dem Felde der Geschichte“ überheben uns aller weiteren Erörterungen, da wir weder in den Wind hinein streiten wollen, noch weiter mit Ehren und darüber einlassen dürften.

„Die Überschrift des zweiten Pfeilbündels“, das gegen Mähler abgesandt wird, heißt: „Anwendung von mancherlei der Sache selbst fremdartigen Mitteln der Darstellung.“ (S. 9 — 15.) Ist aber das erste Geschöß in der Luft zerstoßen, vor dem Scheine der sich zeigenden Wahrheit; so müssen wir das zweite dem Verfasser gerade zurücksenden, und bei ihm über Anwendung von, nicht seiner Sache, aber doch der Wahrheit, als einem positiv geoffenbarten Glauben, fremdartigen Mitteln klagen. Denn wir finden beim Verfasser die alten Kunstgriffe, die von jeher bei einer gewissen Partei üblich waren, nur neu nach Mode und Geschmack appetirt. Er weiß von einer „Kunst“, die Mähler mit dem katholischen Lehrbegriffe übe, und die darin liegen soll, daß dieser das „verzweifelte Verallgemeinern“ gebraucht, welches die Gegensätze abschleift, und sie um alle ihre Bestimmtheit bringt.“ Bossuet beson-

¹⁾ Hierauf, und in diesem Principe der Indifferenz gründen die neuen protestantischen Glaubensvereinigungen überhaupt.

ders, sagt er, „verallgemeinerte die Lehre seiner Kirche so in's Blaue hinein, daß er sie, durchaus von allen Opinionsen der Schultheologie befreit, in ihrer reinsten Substanz darstellen wollte, wogegen protestantischer Seits mit Recht erinnert wurde, der Lehrbegriff der römischen Kirche sey ganz recht nicht nach den Meinungen und Darstellungen einzelner Lehrer, selbst eines Bossuet nicht, zu fassen.“ (S. 9.) Und dann fährt der Herr Professor fort: „So möchte man auch bei vielen Darstellungen einzelner Lehren in diesem Buche ausrufen: ist das, was der Herr Verfasser“ (Möhler) „daraus macht und darüber psychologisch, und so zu sagen philosophisch,¹⁾ in allen Beziehungen als höchst subjectiv beibringt, noch die wirkliche, objective Lehre seiner Kirche?“ (S. 9 — 10.)

Dies ist nun die erste Weise wie man sich aus der Noth hilft; weiß man nicht anders mehr zu widerlegen, so läugnet man die Identität seines Gegners von jetzt, mit dem von vorher; man behauptet, daß die Wahrheit der Darstellung oder die dargestellte Lehre selbst nicht mehr katholisch sey. Man macht ferner Unterscheidungen, welche die ganze katholische Christenheit nicht kennt, welche letztere zwar Bossuets Darstellung der Lehre als rein katholisch bisher annimmt, nun aber vom Herrn Verfasser von seinem Stuhle im protestantischen auf Sand gebauten Neu-Rom herab sich lehren lassen muß: Was katholisch sey. Es ist dieß das gewöhnliche Verfahren jener Partei, wonach bald eine Zeit sich entwickeln möchte, wo man, als höchste Blüthe und letztes Resultat der bisher meist so ruhmhaft und segensreich betriebenen protestantischen hohen und niedern Symbo-

1) Dieß „so zu sagen philosophisch“ ist an sich schon viel, was man gewöhnlich heutzutage von den Protestanten nicht erwarten darf, auch von „Philosophischem“ unter Katholiken noch zu reden. Freilich macht der Herr Verfasser hierin — und wir rechnen ihm dieß zur Ehre an — eine rühmliche Ausnahme.

ist, von jener Seite nicht bloß die wissenschaftlichen Regeln lehrter, sondern auch den katholischen Glauben selbst und zwar nicht bloß für die Symbolik und ihren Gebrauch, sondern bald auch, als höchsten absoluten Standpunkt, für die fides divina mit unfehlbarer Autorität den Gläubigen allen, und der Kirche selbst zu bestimmen geruhen wird.

Welche Ironie, ja Absurdität! Ein protestantischer Professor lehrt 150 Millionen Katholiken, was katholisch sey, was sie zu glauben hätten. Und noch mehr, die allgemeine Kirchenlehre, das „untrügliche“ Concil von Trident ist nicht katholisch, denn seine Lehre ist zu allgemein. Es wagt hierüber der Verfasser auf die Gefahr seines ehrenhaften Namens hin S. 10 zu sagen: „Es kann aber genau genommen und zu dem historischen Zwecke dieser Wissenschaft nicht in Betracht kommen, was ein Mitglied dieser Kirche, zumal ein so gebildetes, gelehrtes, aus den Tridenter Bestimmungen noch jetzt machen kann, sondern was sie waren und enthielten in ihrer damaligen Beziehung auf den protestantischen Lehrbegriff.“ Die besondere approbirte Darstellung des Glaubens durch einzelne Lehrer ist nicht katholisch; denn Bossuet, Veronius, die jeder Katholik als orthodox anerkennt von Lima an bis Petersburg, dogmatisirten in das Blaue hinein! Selbst was ein Papst nun noch decretirt oder interpretirt mag nicht mehr katholisch seyn! — Was in aller Welt ist denn nun noch katholisch? möchte der Katholik, ja jeder unvoreingenommene Protestant den Herrn Verfasser fragen? — Er würde auf diese Frage sicherlich Anfangs stutzen, und zu der erwünschten Befriedigung einiges Bedenken tragen, welches aus etwas mehr, als einem gelehrten Nachdenken stammen möchte; denn es ist an sich doch eine Frage, bei deren unwahrer Lösung man sich die Zunge vor Gott ausreden könnte. Bald aber würde er, wenn er sie, was nach seinen bisherigen Leistungen nicht zu

hoffen ist, nicht von sich wiesse, begeistert beginnen, mit tiefem Ausholen der Stimme:

Katholisch ist für den protestantischen Symboliker:

1. „Was von der Kirche vorgeschrieben ist.“¹⁾ Und dieses ist für unseren Symboliker das positive Princip des Katholicismus.

2. „Alles von Dogmen, Cultus und Disciplin, was mit den wesentlichen Grundlehren“ (d. h. mit einer protestantischen Fiction, und in specie mit der jemaligen Fiction des protestantischen Symbolikers) „in keiner nothwendigen Verbindung steht und daher ohne Verletzung dieser da seyn und fehlen kann, je nachdem die Vorschriften einer hierin für rein menschlich erkannten Gesetzgebung darüber verfügen,“ — „gehört zu den zufälligen Theilen des Katholicismus.“²⁾ Und dieses ist wohl das negative Princip desselben.

Katholisch ist:

3. Daß die Kirche „von sich selbst mit einer hohen und stillschweigenden Voraussetzung ihrer selbst beginnt.“³⁾

4. Daß „die Kirche im katholischen Systeme als ein an sich durchaus übersinnliches unsichtbares und geistiges Institut betrachtet wird.“⁴⁾

5. Die „exorbitante Lehre von der untrüglichen Allgewalt des Papstes, auch über die Lehre, und von seiner grenzenlosen Erhabenheit, auch über alle Canones einer Kirchenversammlung“, ist allda „selbst zu einem der wichtigsten Lehrpunkte, selbst zu einem Glaubensartikel gemacht.“⁵⁾

Historisch (richtig) ist für Alle, „wenn sie nur einige Kenntniß von der Geschichte der Glaubensverbesserung haben.“⁶⁾

1) Brenner: „Das Gericht“ 1c. I. Ausg. S. 3. — 2) l. c. S. 1.

3) l. c. S. 10 — 4) l. c. S. 11. — 5) l. c. S. 42 — 43. —

6) S. 9 der Recension. —

6. Daß „dieses (N. 5. enthaltene) vom Römische: Gratianus in seinem Decrete zuerst bestimmt erklärt ward, ohne auch nur den mindesten Beweis für die außerordentliche Behauptung aufzustellen. Caus. 15. q. I. c. 16.“!!¹⁾)

Katholisch ferner ist:

7. Daß die Schrift und Tradition Elemente des Katholicismus sind; Quellen desselben aber die, „welche erst aus der vollendeten Idee desselben entspringen:“ nämlich das Tridentinum.²⁾)

8. „Symbolisch verpflichtendes Buch“ und „Quelle“ des Katholicismus sind der römische Katechismus, insofern, „als er den Trienter Lehrbegriff in etwas anderer Art, und mit einigen Modificationen enthält.“³⁾)

9. Besondere Quellen des Katholicismus sind die „meistentheils von den Jesuiten aufgesetzten Diöcesankatechismen.“⁴⁾)

10. Die Aufnahme der sogenannten Apogryphen in den katholischen Canon geschah darum: „um hierin mit den Kezern nicht gleich zu denken — um nur auch an dieser Seite desto weiter vom Protestantismus wegzukommen.“⁵⁾) — Hieraus erklärt sich nun auch besser was das „häretische Princip“ des Katholicismus sagen will, von dem der Verfasser oben uns unterhalten hat!

11. „Daß die Kirche mehr ist als die heilige Schrift.“⁶⁾)

12. Daß die Tradition eine der heiligen Schrift „in verschiedenen Beziehungen entgegengesetzte Erkenntnißquelle des Christenthumes“ ist.⁷⁾)

13. Daß die Kirche „es für gut fand, beim Opfer der Messe Wasser mit Wein gemischt zur göttlichen Tradition zu machen.“⁸⁾)

14. Katholisch ist die Tradition „quæ, neglecto omnī critices negotio, qualiacunque suscipiat tanquam a Christo et Apostolis tradita.“⁹⁾)

1) l. c. (Brenner) S. 43. — 2) l. c. S. 58. — 3) l. c. S. 60. —

4) l. c. S. 81. — 5) l. c. S. 65. — 6) l. c. S. 67. — 7) l. c.

S. 76. — 8) l. c. S. 78. — 9) l. c. S. 79

15. Daß „Maria von der Erbsünde frei war, und unbefleckt empfangen und geboren, und nicht sündigen konnte.“¹⁾

Katholisch ist solchen Symbolikern u. s. w.²⁾

Das ist es, muß Herr Marheineke sagen, wenn er sich nicht selbst Lügen zeihen wollte, was „wir unsererseits mit der festen Zuversicht der Wahrheit“ für katholisch zu decretiren beliebten, trotz Concil, Papst, Cardinal, Theologen und Decret.

Wenn aber wir, ein Katholik, der an das schädliche, verhaßte, ja „verzweifelte Verallgemeinern“ wobei dem Gegner leicht Rath und Hülfe ausgeht, allweg von Muttermilch an gewöhnt sind, diese eben spezifisirte Antwort nun wieder nach unserer erbsündlichen Weise generalistreu; — so lautet sie kurz:

Katholisch ist nur das, was jeder Protestant über die katholische Lehre faßelt, und je schon darüber gefaßelt wurde. Oder noch allgemeiner: Alles das, was lügenhaft und falsch von Luther an bis auf Bretschneider und Krug, (den Verfasser nicht zu vergessen) gegen die Kirche vorgebracht wurde. Und endlich in der allgemeinsten Fassung: Alles, das, was je in ihrer Verkehrtheit, und Blindheit, oder in ihrem Unverstande Heiden, Juden, Häretiker, und unwise

¹⁾ l. c. S. 91.

²⁾ Wer diese Liste von katholischen „Dogmen, Cultus und Disciplin“ nach dem Verfasser sich noch beträchtlich vermehren will, und die unerschöpflichen Fundgruben hiezu, des Verfassers Bücher, nicht zur Hand hat, der wende sich an Brenners zitirtes Buch, wo auch noch die übrigen hohen und niederen protestantischen Symboliker zur Schau gestellt sind. Wir aber bemerken: verbiente ein Mann, der solchergestalt aller wissenschaftlichen Redlichkeit schon so oft Hohn sprach, noch eine so weitläufige Berücksichtigung? Wohl der Schwachen wegen. Die Intelligenz aber, oder der Wille des Verfassers leiden hierunter in der Beurtheilung der Anderen harte Noth; doch.....

senbe über unerleuchtete Katholiken über die Offenbarung und Kirche und gegen sie gedacht, geredet, geschrieben und gethan haben. Katholisch ist sonach abstrakt ausgedrückt, nur die subjektive Ansicht, welche die außer der Kirche Stehenden und ihre unerleuchteten Glieder von ihr selber haben. —

Und wie ist nun der Verfasser von dem Fehler frei, da er in Betreff der Unkenntniß der katholischen Lehre von Seiten der Protestanten eingesteht? (S. 9.) Er selbst sticht darin, aber nur seiner, und er kann sich auch davon nicht ganz frei machen, so lange er mit fester Überzeugung Protestant bleibt. Diese Befangenheit ist überhaupt ja die zweite, die eigenthümlich protestantische Erbsünde, der Schleier der über ihnen liegt. Die Erhebung über die Gegensätze, worauf er sich so viel zu gut thut, ist in Wahrheit nur ein Wissen, Berrücken derselben, und eine ihrem wahren Werthe, und der innern Erkenntniß und Durchbringung derselben durch den steifsten Dogmatismus herbeigeführtes und von ihm begleitetes Entrücktwerden; keineswegs aber ihre Bewältigung und ein sie beherrschendes Überschaun derselben.

Darum müssen wir sagen, daß, so wie nur noch das Zusammenhalten gegen die katholische Kirche das eigentliche Band des Protestantismus ist; gleicherweise ihnen die Lehre der katholischen Kirche nur so entgegentritt, wie ihr Gehirn sie je ausphantasirt. Und dieses nennt man objektive Auffassung und symbolische Behandlung der katholischen Lehre; indem man ja nach der Versicherung des Herrn Marheineke aus dem Trienter Concil nicht die katholische Lehre argumentiren kann, da ein gelehrtes katholisches Glied wer weiß was Alles aus diesen Bestimmungen zu eruiren fähig ist! Viele Ehre für die gelehrten Katholiken! — Glaubt man aber in der That, wenn man statt „Trienter Bestimmungen“: Bibel setzt, hier nicht einen Katholiken zu hören, der über Erklärung und Gebrauch der Bibel unter freier Auslegung des Individuums Bedenken trägt, und das auf diesem Wege

aus der Schrift Entnommene als ohne gehörige Autorität sich Darbietende verwirft? Wenn aber der Herr Verfasser sogar dafür streitet, daß man aus dem Conc. Trid. Alles machen könne; wie viel mehr muß er gegen die freie Auslegung der Schrift seyn, die noch ein so vieldeutiger und dunkler, allgemeiner und tiefer ist, als sie uns und unserem Geiste in jeder Beziehung ferner steht? Er hat zwar in einer Rücksicht ganz Recht, insofern nämlich auch die Auslegung des Tridentinum nicht frei gegeben werden kann, zur authentischen nicht einer einzelnen Person, sondern nur der rechtmäßigen Autorität anheingestellt ist, nach der Consequenz des katholischen, socialen Principes. Damit hat er jedoch auch dem Protestantismus in Betreff der freien, resp. willkürlichen, ohne auctoritatives Medium geschehenden Interpretirung der heiligen Schrift das Urtheil gesprochen.

Übrigens müssen wir mit dem Verfasser hierin Rücksicht haben. Er hat nur als treuer Sohn den Weg betreten, auf welchem die Verfasser der Conf. Aug. so treulich vorgegangen sind. Dort schon entgegneten die Katholiken: Was ihr uns als Lehre zuschreibt, ist in der ganzen Kirche unerhört, ist Verläumdung. Damals also war die Kirchenlehre schon so verallgemeinert, daß die katholischen Theologen dergestalt jene höfischen Magister der lutherischen Fürsten zurechtweisen mußten.

Und daß die Protestanten bei gewissen katholischen Lehren, die sie damals entweder schon der offenen Consequenz oder erst dem inneren Gefühle nach verwarfen, die größten Entstellungen und Mißbräuche statt der Lehren selbst anführten, war nur theils zur ostensibeln Rechtfertigung, theils der Kniff, beim Volke und bei den in der Theologie Unwissenden, jene bestrittenen Lehren selbst verhaßt zu machen. Sie verwarfen im Grunde nicht bloß jene rohen Vorstellungen, welche sie als Kirchenlehre erbichtet hatten, und die Kirche vor ihrer Vorgabe schon verworfen hatte, sondern die ganze

Lehre unter dem Vorwande des Mißbrauches, Aberglaubens, &c. &c.; wogegen sie keine Beschönigung des Verfassers rechtfertigt oder schützt.

Allein wenn man dadurch auch nichts Wahres gegen die Kirche vermag, so legt man doch damit gegen Wissen und Willen ein Zeugniß von etwas Anderem ab, was sich in der Kirche vorfindet, und was die Kirche als Organismus erweist: daß nämlich die Lehre in der Kirche, das Dogma in einer steten fortschreitenden Entwicklung, und näherm Bestimmwerden begriffen ist; daß von der Allgemeinheit der Offenbarung durch und im heiligen Geiste übergegangen wird in der Definitio fidei, zu der Besonderheit und nächsten Begrenzung der einzelnen Lehren. Daß nun dieses auch insofern statt hat, als die Glaubensbestimmung: esse purgatorium, je nach der Entwicklung der christlichen Menschheit in einzelnen Vorstellungen geläutert, oder nach den Kenntnissen, die der Mensch im Glauben erringt, näher bestimmt, und je nach Erfahrung erweitert wird; dieses Alles thut dem Dogma und seinen Bestimmungen auch in dem Falle keinen Eintrag, wenn sich hiebei, als dem menschlichen Theile des Glaubens, (der Scholastik im engeren Sinne) auch irrige Ansichten eine Zeitlang geltend machen würden. Und der Verfasser vertheidigt sich über das Verwerfen dieser Lehre (des Fegfeuers, die er als Beispiel anführt) ebenso, wie die alten Protestanten, durch Verwirrung der Begriffe und falsche Dichtungen; verwandt dem Instincte jenes Thiers, das sich durch Trübung des Wassers, mittelst seiner schwarzen Flüssigkeit, dem es verfolgenden Feinde entzieht.

Dann aber müssen wir für Herrn Möhler eine Bewahrung einlegen, daß nämlich Herr Marheineke ihm nicht zumuthet, wie er es in der That, unbescheiden genug thut: das Fegfeuer für etwas bloß denkbares, für eine „kantische Idee“ zu halten. Denn diese Ideen haben in der katholischen Kirche überhaupt kein großes Glück gemacht. Daß

jedoch dem Verfasser das Fegfeuer nur ein rein Denkhares, eine leere („kantische“) Idee sey; darüber mag er, was die heilige Schrift, Tradition, und endlich noch die historischen Erfahrungen bis zu den neuesten Zeiten neben der vollkommensten Übereinstimmung der Vernunft bezeugen, seine süddeutschen symbolischen Glaubensbrüder zu Belehrern sich annehmen. Wie aber der gesunde Verstand des Verfassers anno 1833. noch schreiben konnte: „Nach der protestantischen¹⁾“ (das heißt der von ihm auch adoptirten) „Lehre ist dem Gerechtfertigten die Sünde kein Hinderniß seiner Seligkeit mehr,“ als womit die Nothwendigkeit des Fegfeuers aufhöre — ist ein schlagender Beweis, in welchem Grade nach aller Bildung, und sey es auch durch die hegel'sche Philosophie selbst, der Verstand in Glaubenssachen nicht vor Absurditäten bewahrt wird. Ja dieß erhärtet uns aufs Neue die Überzeugung, daß der Protestantismus trotz aller modernen Politur zum Heidenthum überzugehen fähig, wo nicht bald reif sey. Denn wenn man noch, inner des Christenthums, bewußt, (was bei den alten Reformatoren weniger der Fall war) die Heiligkeit Gottes und seines Reiches untergräbt und verkennt; wenn man die Heiligung und Gerechtigkeit mit dem sündigen Menschen, und diesen letzten mit dem Himmel vereinbarlich zu finden im Staube ist: warum sollte man da nicht auch bald meinen können, daß es viele Götter, oder daß es keinen persönlichen Gott gäbe? Was das opus operatum und den Wunsch des Verfassers nach näherer historischer Begründung, der Erklärungen Röhlers betrifft, so verweisen wir ihn auf die Schrift

1) Sehr bezeichnend und wahrhaft, und sicher nicht ohne diesen Grund hat der Verfasser hier, statt wie gewöhnlich: evangelisch, „protestantisch“ gesetzt; indem unter der protestantischen Lehre jene, die wohl zur Zeit quantitativ überwiegendste ist, welche die Sünde, Sölle überhaupt läugnet, darum auch so wenig eines Fegfeuers, wie einer (innern oder äußern) Rechtfertigung, am wenigsten aber einer innern bedarf.

Unter der dritten Rubrik bringt der Verfasser gegen Mähler „die durchgängige Vernachlässigung des protestantischen Principes und Geltendmachung des römischen“ zum Vorschein. (S. 15 — 29.) Er belehrt uns, daß das protestantische Princip ist: „Es dürfe nichts in den Lehrbegriff der Kirche aufgenommen werden, was der heiligen Schrift widerspricht.“ Betroffen waren wir in der That anfänglich, als wir dieses lasen. Sollte denn, dachten wir, eine protestantische Celebrität wie Herr Marheineke so befangen seyn, daß er nicht einmal seinem Principe als ein alter geübter Lactifer (Symbolifer) eine gehörige starke Position, d. h. mindest einen positiven Ausdruck zu geben verstände? Sollte er nicht selbst einsehen, daß diese negative Definition, eine leere und reine Unbestimmtheit, eigentlich nichts definiert? Doch mußten wir bald hierin die Ehrlichkeit des Verfassers erkennen, der sein Princip nicht anders gab, als es in der That ist; wonach es nichts Bestimmtes, sondern die positive Unbestimmtheit selbst besagt. Denn daß das protestantische Princip der Lehrbegriff der heiligen Schrift seyn solle, lag dem Verfasser eben so nahe positiv auszudrücken; daß er es aber nicht that, dazu konnte wohl nur volle Überlegung ihn führen, die besonders über das Princip seines Glaubens als reiflich und wohlbedacht vorausgesetzt werden muß. Der Verfasser wird daher selbst eingestehen, wie sehr er gefehlt, von seinem Principe, das an sich negativ ist, und nur durch das Individuum je seine bestimmte und specielle, oft verschiedenartigste Füllung, Positivität erhält, zu negiren, daß es seiner positiven Seite nach „auf Râsonnements aus Gründen“ beruhe. Er wird einsehen, wie Mähler nur die Consequenz des von ihm selbst Ausgesprochenen hält, und er kann nur aus Mißverstand oder Mangel an innerer Harmonie mit seinen eignen Sätzen an Mähler tabeln, daß er dieses nicht anerkannt, somit das „römische Princip selber zu Grund“

legt, wozu zufolge die heilige Schrift nur der verstehen und auslegen kann, der ihren Geist, d. h. den Geist der Offenbarung Gottes in der Offenbarung hat, welcher aber nur durch das göttlich constituirte regulative Organ der Kirche erhalten und verstanden werden kann. Spricht darum Mähler von der Kirche, so hat er das lebendige Wort Gottes gemeint, in welchem das geschriebene, erstarrte, schon als integrer, organischer Theil begriffen ist. Der Verfasser aber trägt die Schuld seines Ungehaltens selbst, weil er sich nicht zur Höhe der Anschauung erheben konnte, von wo aus dieses jedem verständigen Geiste mit gutem Willen klar werden muß.

Und wenn der Verfasser S. 18 gleichsam sich selbst corrigirend, vom „affirmativen Sinne des protestantischen Systemes“ spricht, den Mähler vorgeblich nicht anerkennt; so beliebt es ihm denselben dahin zu bestimmen: „daß die evangelische Freiheit in der Befreiung von allem nicht wahrhaft christlichem, zugleich den Glauben an den wirklichen Inhalt des Christenthumes mit enthält.“ Sähen wir nun auch den ersten Theil dieser neuen Definition des Principes als den wiederholten negativen von oben an, ja nähmen wir die oben ex professo von ihm gegebene nur für den einseitig negativen Theil derselben; so kann doch auch die Unbestimmtheit dieses zweiten Theiles, wo das Positive enthalten wäre, nicht entgehen, indem der Inhalt des Christenthumes immer noch, ja eben erst zur Frage steht, und derselbe als solcher durch sich nicht schon vermittelt und anerkannt ist, sonst wären alle Menschen von Natur und Geburt Christen, was wohl die Klog- und Steintheorie und der zerfetzte Mensch von des Verfassers symbolischer Lehre so wenig zugiebt, als der Verfasser selbst. Es bleibt darum auch diesem sogenannten affirmativen Theile des Principes seine Unbestimmtheit und Negativität gleich ungeschmälert bewahrt; nur der Unterschied findet Statt, daß jenes der

negative Ausdruck der Unbestimmtheit, dieses aber der affirmative (positive) derselben ist. Auch bleibt hienach die Definition, wie sie der Verfasser eingliederig kürzer zuerst gab, als hinreichend, umfassend und richtig in vollen protestantischen Ehren stehen.

Darum klingt es denn gar wunderbarlich S. 18 zu lesen: „Man findet ferner keine Ahndung bei dem Herrn Verfasser (Möhler) von evangelischer Freiheit.“ Hat denn Möhler nicht einen besseren, wenigstens umfassenderen Begriff hievon als der Verfasser selbst, da dieser, (sich selbst nach jener negativen Fassung des protestantischen Principes widersprechend) mit noch einem kleinen Theile der altorthodoxen Evangelischen hierin so beschränkt ist, oder thut, die Socinianer nicht zu den Protestanten zu zählen? Ja, der es sogar auf die Gefahr hin, vom größten Theile der eigentlichen Protestanten Lügen gestraft zu werden, zu sagen wagt: daß es „von diesen selbst nie geschehen ist.“ (S. 18.) Wie verwirrt und obscur ist in der That nicht des Verfassers Protestantismus, welcher das Princip der evangelischen Freiheit also auslegt, daß es das sey, „welches alle Menschensatzungen, als solche verschmäh“; da es ja gerade den Menschen, daß Selbst, zum constituirenden Organ macht! Und wie sündigt doch der Verfasser nicht auf den gesunden (resp. kranken) Verstand seiner Leser, und der von ihm geleiteten Christen, wenn er nun den negativen Terminus dahin, wie wir schon gemeldet, erklärt und restringirt: daß außer dieser „negativen Geltung für das protestantische System“ auch der „affirmative Sinn desselben“ zuzugeben sey, nach welchem die evangelische Freiheit“ wie oben bemerkt worden, bestimmt sey. Ist, wir wiederholen es, diese Bestimmung im Grunde nicht eine eben so unbestimmte, wie jene rein negative Seite dieser Lehre; ähnlich dem Begriffe von der wahren Kirche, wie ihn Luther und die Conc. Aug. gab? Was soll man vor einem Glaubens-

systeme halten, dessen Grundlage und Princip, seinem ersten Theile nach, historisch und speculativ rein negativ ist, und dessen Positivität, dem zweiten Theile desselben nach, in einer leeren unbestimmten Allgemeinheit besteht, wie der „wirkliche Inhalt“ im Sinne des Verfassers; indem dieser für ihn kein von vorn herein bestimmter, nicht ein auf Autorität zu glaubender, sondern zuvor zu suchender, oder wenigstens selbstständig und frei zu prüfender, als eignes Product zu gewinnender ist? Und wie matt seine Desavowirung der Socinianer! Würden nicht zu Tausenden die Protestanten, wenn sie es der Mühe werth hielten, dem Verfasser diesen Bann der Besagten als Beeinträchtigung des evangelischen negativen Freiheitprincipes recriminiren, daß er, wenn auch nicht des römischen Papstes, doch das zehnmal unerträglichere Joch der Berliner Orthodoxie gegen sie sich usurpirt? ¹⁾ Und wie schaal und hinfend, sich mit den St. Simonisten und ihrem Entstehen aus dem Schooße des Katholicismus, (wobei der Verfasser vergaß, daß seine eigne Confession ein solcher abortus ist) über die Schande

1) Was übrigens dieses Ausschließen der Socinianer von Seiten des Verfassers und der ähnlich gesinnten Protestanten betrifft, so müssen wir ihm entgegen, was schon Erasmus 1526 Luthern erwiederte: „Habemus fructum tui spiritus, res usque ad cruentam stragem progressa est, et metuis atrociore, ni Deus propitiatus averterit. Dices hanc esse naturam verbi. Ego nonnihil arbitrò referre, quomodo prædicetur verbum Dei, ut jam verbum Dei sit quod doces. Non agnoscis hosie seditiosos, opinor, sed illi te agnoscunt.“ (Ieisten den Paternitätsseid) „et jam compertum est multos, qui se jactabant Evangelii nomine, fuisse seditiosos crudelissimos instigatores.“ (Hyperaspistes Diatriba adv. Serv. Arbitr. Mart. Lutheri per Eras. Roterod. Basil 1526. Blatt 15.) Denke man die Socinianer, welche das Freiheitsprincip auf die Lehre, wie die Bauern, von denen sie Rede ist, auf das Leben anwandten, so ist Alles in der Reihe; hiß das Besagte und die Anwendung gleich richtig.

der evangelisch-socinianischen Genossenschaft vertheidigen zu wollen. Wie konnte dem Verfasser auch nur bei dem mindesten Nachdenken der himmelgroße Unterschied entgehen, der in der einfachen Thatsache zwischen Beiden liegt: daß die Simonisten nicht mehr Katholiken, sondern Apostaten, Renegaten, die Socinianer dagegen ächte, wenn auch nur negative Protestanten sind. Der Verfasser hätte daraus das Falsche des Principes der evangelischen Freiheit und Confession erkennen sollen, daß es, so wie er es selbst aufstellt, zwei wesentlich getrennte, unvereinbare und auf diese Art innerlich unvereinbare Confessionstheile in sich hat, einen negativen und positiven; also den Zwiespalt in sich selbst, den Tod in seinem Werden, das Verderben in seiner Geburt, den Untergang im Reime, die Lüge und Falschheit — dieses, das welterlösende (?) Princip — im göttlichen Werke der Offenbarung! Kann aber ein Princip, das in seinem höchsten Ausdrucke entweder negativ, oder das doppelgestaltig ist, in diesem Falle das höchste, und im ersten ein wahres seyn? Bekennt der Verfasser hiemit nicht selbst die nothwendige Auseinandergesallenheit des Protestantismus in Rationalismus, als die Bekenner des negativen Theiles vom Principe, und Supranaturalismus, als die des positiven Theiles, ohne daß ihnen in der That Einheit beiwohne, als im Rationalismus, nach dem höchsten, rein negativen Ausdrucke des Principes? Einheit findet sich darum in demselben auch nur in so fern, als sie innerlich in der übereinstimmenden Negation der Allgemeinheit als Einheit (= Katholicismus), und äußerlich in der übereinstimmenden, an sich leeren Position der Einheit resp. Einzelheit, Subjectivität, als Allgemeinheit, (= Protestantismus), und dann der ferneren Position dieser negativen These gegen den Katholicismus, oder gegen die Allgemeinheit als Einheit, Statt hat.

Weil nun aber das doppelgestaltige Princip des Verfassers nach seinen zwei Theilen sich selbst widerspricht, so

müssen wir es ohnehin aufgeben, und unsern Recurs zum ersten, allgemeineren, und zwar in seiner freiesten Form nehmen; als welches wir es schon in seinem Namen — Protestantismus — finden: als ein Protestiren zuerst gegen alles Katholische, oder die alte Kirche insbesondere, und zuletzt gegen alles positiv Christliche überhaupt. So haben selbst schon weitersehende Protestanten es bestritten, und mußten es, wenn sie nicht in den für den Gelehrten schmachvollen, den Menschen aber ehrenden Widerspruch gerathen wollten, wonach der Verfasser hier sein Prüfungsprincip so weit selbst wieder untergräbt, daß er die Untersuchung durch die „erscheinende Autorität“ des alten historischen Protestantismus hemmt, und den Prüfer zwingt mit seinem Wissen und Verstande nöthigenfalls sich demselben zu unterwerfen, falls sein frei gewonnenes Prüfungsergebnis der Socinianismus ist.

Und jetzt beurtheile man, inwiefern Marheineke mit Recht Möhlern die richtige Auffassung des protestantischen Princips abspricht; wer dieses Princip am umfassendsten durch- und überschauet, und wessen Begriff von der Kirche der rechte ist (S. 19): der positive, historische Offenbarungsbegriff der Katholiken, oder der negative, abstrakte der protestantischen Genossenschaft. Denn nur aus dem Glaubensprincip entwickelt sich der Begriff der Kirche. Es war daher auch nur im vollkommenen Widerspruche mit dem eigentlichen Protestantismus, daß der Verfasser früher jenes Gute, und mitunter Tröstliche über die Kirche im Sinne des Katholicismus (positiven Christenthums), geleitet von dem Geiste der neueren besseren Philosophie zu Tag fördern konnte; eine retrograde Bewegung, die im Grunde nur dem Katholicismus nützlich werden kann, und konnte, den Protestantismus aber nimmer mehr aufhält, oder gar restaurirte, ja was nur um so greller in seinen künftigen Perioden gegen ihn selber sprechen wird.

Was der Verfasser über die Auslegung und Anwendung der Schriften Luthers und der Reformatoren vorbringt, darüber wird er durch die Einleitung der 2. (3.) Ausgabe hoffentlich befriedigt und belehrt seyn; wenn nicht, so bedauern wir es; es ist aber nun einmal so. —

Leichtsinnigen Oppositionsgeist und Mangel an ernster Überlegung kann nur ein voreingenommener Mann, wie der Verfasser, bei Luther, seinem Idole verneinen. Darum derselbe sich auch nicht entblödet zu läugnen, jenes im Grunde seinem Wortlaute nach nicht das, was man practisch damals von protestantischer Seite darunter verstand, Besagende: Christus sey allein unser Mittler — habe die Auflösung alles kirchlichen Organismus herbeigeführt. Dazu denn verbindet er einen Sinn damit, in welchem es zu negiren Wöhler unendlich fern stand; wonach nämlich „Franziscus von Assisi und Ignatius von Lojola sich mit Christus in die Ehre der Mittlerschaft theilen mußten.“

Übrigens spricht der Verfasser über die Reformation selbst das Urtheil; denn jenes „lächerlich“ das er S. 17 Wöhler zu Theil werden läßt, fällt auf ihn und jene Reformatoren selbst zurück, deren Lehrgeist ihm, dem Jünger, aus besserem Gefühle theilweise so fremd ist, daß er das lächerlich findet, was jenen Ernst, ja Glaube war.

Wir fahren fort dort zu prüfen, wobei der Verfasser länger verweilt, nämlich bei der Bestimmung über die Kirche. Wir ersehen da von Neuem, wie Hr. Marheineke, was seine Bücher schon länger bezeugten, so weit in der Erkenntniß der Wahrheit dieses Gegenstandes vor so vielen seiner Glaubensbrüder wieder vorgeschritten, daß er den Begriff der Kirche für sich und seinen Protestantismus so windigirt, wie die katholische Kirche ihn festgehalten. Er sagt nämlich S. 20: „Der Streit ist zunächst“ (nämlich bei ihm und seinen wenigen Gleichgesinnten) „nicht darüber, was die wahre Kirche sey, sondern welche, ob die römische

oder evangelische, die nothwendigen Prädikate der wahren Kirche durch ihr wirkliches Daseyn und Leben an sich ausgeprägt und realisirt habe. Damit ist der Streit“ (für ihn und mit ihm) „sogleich auf den geschichtlichen Grund und Boden versetzt.“ Und ferner S. 24: „Der Begriff der Kirche ist allerdings nicht als der abstracte, sondern nur als der concrete der wahre; er schließt die wahrhaftige Wirklichkeit derselben mit in sich und so ist der Streit zugleich und vornehmlich über die historische Wirklichkeit derselben.“ Wie sehr aber dieß Alles nur leere Worte, so zu sagen literarische und wissenschaftliche Complimente sind, bei denen der Verfasser die dem Protestantismus fehlende, historische und wahrhaftige Wirklichkeit von 1500 christlichen Jahren übersehen hat, erkennen wir wieder daraus, daß derselbe l. c. sogleich sich auf das einseitige protestantische Kirchenprincip wieder zurückziehend, also fortfährt: „Aber ein großer, wesentlicher Irrthum, der Grundirrtum der römischen Kirche ist es, daß die wahre Wirklichkeit, welche die Geistigkeit und Vernünftigkeit ist, (!?) mit der erscheinenden Wirklichkeit verwechselt wird, welche doch noch Prüfung erst und Untersuchung möglich macht, ob sie nicht, was eben so gut seyn kann, als die wahrhafte, vielleicht eine falsche und erlogene sey.“

Was keinem verständigen Manne zustände, das muß wohl einem Prediger der „evangelischen Kirche“ erlaubt seyn: die historische Wirklichkeit nämlich nicht aus derselben zu entnehmen, sondern von der Wirklichkeit als solcher, oder der erscheinenden abstrahirend, sie an der nicht erscheinenden zu finden. Abgesehen von diesem inneren logischen Widerspruche, **W**eist der Verfasser hiedurch, daß er die Natur der Offenbarung und ihres Organes ganz verkennt. Denn so gewiß ist, daß die historische Wirklichkeit nicht außer und ohne die historische geprüft werden, daß die historische Wahr-

haftigkeit nicht außer und ohne die historische gefunden werden mag, wenn nicht dieselben als zeitlich (historisch) nicht oder nie existirend gedacht werden sollten; gleich sicher ist, daß das Organ der vollendeten und höchsten Offenbarung, wenn es einmal eine Reihe von Jahrhunderten, unwidersprochen der erscheinenden und real historischen ¹⁾ Wirklichkeit nach das wahre war, um dieses gewesen zu seyn, auch daselbe fortan bleiben muß. Denn wenn in einer Reihe von Jahrhunderten die Continuität des Christenthums, einmal bleibend unterbrochen erschiene, von der Welt verschwände, oder auch dieses, als göttliche Offenbarung betrachtet, für daselbe nur gedenkbar wäre; dann könnte die Frage so stehen, wie sie der Verf. stellt: Weil aber (ex supposito der Göttlichkeit des Christenthums) Gott seiner Kirche wie den Charakter der Wahrheit und Wahrhaftigkeit, so nicht minder der steten Wirklichkeit gegeben, so kann sonach in der Entscheidung des historischen Streites, worauf es der Verfasser ankommen lassen will, die Geistigkeit und Vernünftigkeit, nur als instrumentale, aber nicht als die aus der Abstraction und eignen subjectiven Ansicht gewonnene Überzeugung, der hier entscheidenden concreten, factisch erscheinenden Geschichte gegenüber geltend gemacht werden. Denn so wenig die subjective Geistigkeit und Vernünftigkeit je als unbedingt maßgebend betrachtet werden darf, oder hiezu nöthig ist, so wie sonst Geschichte und Geistigkeit sich gegenseitig bedingen und reguliren, und die Geschichte das Maaß und Criterium der Wahrheit nicht minder in sich, als wie im und durch den Geist hat; so muß da-

1) Aber nicht protestantisch historischen, wo, wie Hr. Baur auch theoretisch die protestantische gemeinrechtliche *Posis* festzusetzen scheint, die historische Kunst darin bestehe, die Facten deuten zu können, wie man wünscht, oder will; was zwar im Grunde dasselbe wie des Verfassers Geistigkeit und Vernünftigkeit ist.

gegen die Offenbarung als die Lenkerin und Leiterin der Geschichte, als die, welche Alles in der Welt regulirt und diesen Beruf hat, die Wahrheit zuerst dazu in sich selbst vollständig und ganz haben; und der Geist, welcher sich zu ihr als der sie ergänzende und ausgleichende verhält, ist nicht der menschliche, sondern Gottes Geist. Darum hat die Offenbarung oder ihr Organ, die Kirche, auch das Maas der realisirten, wahrhaftigen Wahrheit in und an sich selbst, ohne nöthige Ergänzung, oder Competenz hiezu von Seiten der Geistigkeit des Individuums. Es ergiebt sich sonach auch ein desfallsiges Resultat aus dem Contraste der Parteien mit der Offenbarung und ihrem Organe, nicht aber aus der weder maßgebenden noch autoapokalyptischen Geistigkeit und Vernünftigkeit des Individuums. Denn wenn oft, ja meist beide Letztere sogar noch unter der gemeinwirklichen („erscheinenden“) Geschichte ihrer Würdigkeit und geistigen Fähigkeit nach stehen; so ist es sicher die objective Offenbarung und ihre Geschichte (Erscheinung als Kirche) allein, und mit denen beiden wir die Geistigkeit und Vernünftigkeit der gemeinen Geschichte, und für die Erscheinung der Offenbarung, (Kirche) ist es nur die Lehre, das Ewige der Offenbarung, (das Dogma) an und mit welcher wir die Kirche bemessen dürfen.

Sollte aber ferner nach der oben citirten Stelle des Verfassers die Kirche, das Organ der Offenbarung selbst, der Geistigkeit und Vernünftigkeit nach vom Individuum geprüft werden; so läge das Princip der Wahrheit offenbar außer ihr, im Prüfenden. Wo aber die Geistigkeit und Vernünftigkeit ist, da soll auch die wahre Wirklichkeit der Kirche seyn; folglich liegt die wahre Kirche doch nur im Individuum allein, sie ist eine rein separatistische; einseitig innere, bindet sich nur zufällig und nie wesentlich¹⁾

¹⁾ Denn des Verfassers Worte sollten aus sich entnehmen lassen, daß der Geist der Wahrheit und Vernünftigkeit wohl von einer

an eine Gesellschaft, und findet ihren positiven Gehalt ebenso in der Vernünftigkeit des Individuums, als wie im besten Falle ihr negatives Criterium desselben an der heiligen Schrift. So menschlich und rationalistisch aber prüft und glaubt der Katholik die Kirche nicht. Ihm wird, (um das menschliche, äußere, im Protestantismus aber ganz verkannte und verbannte Element in der Erkenntniß der Wahrheit zu erörtern) die Offenbarung entgegengeboten; aus der Offenbarung, die er als solche ergriffen hat, nicht aus sich selbst bloß, geht ihm als Factum die Nothwendigkeit eines Organes derselben, welches mit der Offenbarung selbst, als unmittlbarer, in unauf lösblicher Verbindung steht, hervor. Es ergibt sich ihm das unabweißbare Postulat eines permanenten, continuen Organes, in welchem sich die Offenbarung stets lebendig forterhält; nicht bloß wie in der heiligen Schrift als Geschehenes, sondern zugleich als stets Geschehendes ihm gegenwärtig ist. Dieses Organ, welches die Offenbarung tradirt, ist die Kirche mit ihrem activen Träger, der Hierarchie, bei welcher daher nie die erscheinende Wirklichkeit von der wesentlichen gewaltsam getrennt werden, wohl aber eine Differenz bei einzelnen Gliedern derselben, durch ihr Leben, in Betreff dieser beiden Wirklichkeiten Statt finden kann, welche endlich bis zur permanenten Scheidung beider für sie geht. Denn eben, weil ihre, (der Kirche) Erscheinung keine an sich zeitliche ist, ihre Manifestation nicht die des Zeitlichen, sondern des Ewigen, der Offenbarung selbst; darum kann auch an ihr nicht die Trennung, und das Verhältniß zwischen Erscheinung und Wesen in jenem Grade und der Art seyn, wie dieses bei gemeinen Welt- dingen Statt findet.

besonderen, nie aber von einer äußeren Gesellschaft schlechtthin weichen, von der katholischen zur protestantischen Gemeinschaft und so weiter wohl fort übergehen, aber nicht ganz schwinden können.

Wäre aber die äußere successive, organische Fortsetzung des Lebens der Kirche gewaltsam, ohne Zerstörung ihres Heistes, und damit ohne Aufhebung ihres Wortes im Allgemeinen, und ohne Zerbrechung ihres geschriebenen Wortes insbesondere (wie durch Moses einst auf Sinai momentan) zu unterbrechen; so würde daraus hervorgehn, daß die Kirche selbst unter jene Welt Dinge fällt, die nach Winter und Sommer wechseln, kommen und vergehen. Damit ist aber der Begriff der Kirche als einer ewigen, überzeitlichen, der Welt entgegen inner dieser vorschreitenden, und ihr ganz wahrhaft innerlicher Gehalt vernichtet; sie wird zur Welt- oder Staatsanstalt, die wohl in 300jährigem Mißbrauche und Irrthum ihre Existenz nach Art von verführten Mißbräuchen und Irrthümern, wie der Verfasser S. 22 spricht, fortsetzen kann, stetem Wechsel unterworfen, sich rettend von Stoß zu Stoß durch ein negatives Princip, welches in seiner Veränderlichkeit gleich ist dem des zeitlichen Werdens, Vergehens und Sterbens (oder der, — wie ein Naturphilosoph sich irgendwo in einer seiner botanischen Schriften ausdrückt — „idealen“ — will heißen pantheistischen — „Unsterblichkeit“); aber nicht die Kirche ist hier objectiv, obgleich Glieder dieser Weltkirche subjectiv in ihr sich innerlich vorfinden können. 1)

Die katholische Glaubenslehre steht hier und fällt durchaus mit der Lehre, daß die Offenbarung übernatürlich, von Gott, und als solche durch ein daherrührendes Organ weiter mitzuthellen und zu erkennen sey. Setzt nun der Verfasser die Unfehlbarkeit und die Kriterien der Wahrheit in die Geistigkeit und Vernünftigkeit z. B. gerade von Ihm; so ist es ersichtlich wie allerdings die Erkenntnißquelle der

1) Darum heben denn auch ganz richtig die Protestanten so ausschließlich die innerliche Kirche mit Zug hervor, indem sie zur Zeit ihren guten, unschuldigen und unverschuldeten Gliedern nach, nur innerlich in der wahren Kirche enthalten und aufgenommen sind.

Offenbarung von der erscheinenden, unversakten und centralen der Kirche, übergegangen ist zum *Spiritus privatus*, und dieses immer nur derselbe, wenn auch vergeistigte Ausdruck des alten Irrthums ist.

Daß aber die vielbelobte Geistigkeit und Vernünftigkeit des Verfassers im Stande war Folgendes zu schreiben, und also auszulegen, giebt uns eine schlechte Probe von ihrer Irrthumslosigkeit. Er sagt nämlich im unmittelbar auf das vorhergehende Citirte folgenden Satz: S. 24.: „Wird hin gegen gemeint, es sey der Geist der Wahrheit und Seligkeit an die Erscheinung so übergegangen, daß er von dieser sich nicht mehr trennen, oder auch nur sich unterscheiden ließe, so erinnert das deutlich genug an die Verirrung des Eutyches in der Lehre von den beiden Naturen in Christo, oder an die Meinung, es sey die göttliche verwandelt in die menschliche und an die damit zusammenhängende Verirrung in der Lehre vom heiligen Abendmahl, als werde Brod und Wein verwandelt in den Leib und das Blut Christi.“ Wie mag der Verfasser, wenn er nicht den Vorwurf verächtlicher Sophisterei sich zuziehen wollte, dann übersehen haben die große Verschiedenheit der beiden von ihm so gleichgültig nebeneinander gestellten Begriffe von trennen und unterscheiden, auf deren rechter Unterscheidung die Wahrheit, und die Trennung derselben vom Irrthum beruht? Allerdings, trennen läßt sich die wahre, ewige Kirche von der sichtbaren, römischen, nach katholischer Überzeugung nicht, weil einmal die Offenbarung historisch ist, war und ward, und so auch fortgepflanzt wird. Auch geht sie von dieser ihrer Historicität, welche sie in der Zeit hat, und in der Kirche fortführt, sammt dieser in die über- und außerhistorische Ewigkeit ein. Und mit und inner dieser reinigenden und gereinigten fortgepflanzt, wird sie erst recht lebendig. War aber unter der sichtbaren Apostelschaar mit gleicher Sendung wie die übrigen schon ein Judas,

so werden sich wohl unter den Nachfolgern der Apostel auch Nachfolger Judä befinden können. Damit ist nun Alles gesagt; denn unterscheiden läßt sich allerdings die sichtbare von der unsichtbaren, die zeitliche von der ewigen. Und zwar muß sie dahin unterschieden werden, wie auch der Verfasser entgegen rebe, daß die unsichtbare, innere, die der Ewigkeit, die zur Zeit äußerlich noch nicht realisirte, unreife; und die sichtbare, jene für die Welt normale, äußerlich reale und legitime sey: indem, was wohl zu merken, letztere die Weltform der ersteren ist, und erstere die einzige gereinigte, simultane Totalität der letzten, und somit auch ihrer selbst.

Der Herr Verfasser hat darum die beiden Begriffe von Natur und Person bei der Anwendung seiner Vergleichen auf die katholische Kirche verwechselt. Die Identität der Person bleibt stets, die Kirche bleibt die Kirche, Himmlisches und Irdisches, Gutes und Böses sind in ihr aber gleichzeitig vorhanden, bis das Ende der Zeiten erscheint. Beide Elemente sind sogar in einzelnen Gliedern der Kirche trennbar, wie auch die zwei Naturen Christi vor seiner Versuchung, und der Überwindung des Satans wohl nicht als absolut, und wenn dieses, doch nicht als vermittelt untrennbar, (d. h. vom menschlichen Willen Christi aus frei vermittelt) bezeichnet werden möchten. So kommt denn auch die Vereinigung der menschlichen Natur und göttlichen Gnade in jedem Gläubigen nur auf die Weise untrennbar zu Stande, wie sie in Christo, nämlich durch Besiegung der Versuchung. Dieß geschieht aber für den Christen durch den Sieg über das Böse wenigstens im Lebensschlusse.

So wenig der Gerechtfertigte durch bloße böse Gedanken oder unwillkürliche Gelüste befecht werden kann, wenn er nicht in sie einwilligt, sondern ihnen widersteht: gleich wenig kann die Kirche an sich verunreinigt werden durch

böse Glieder; da ihr Geist, der Geist Christi, solchen bösen Gliedern auf gleiche Weise widersteht, wie der Geist im Gerechtfertigten sich gegen das Gesetz, welches in seinen Gliedern sich geltend machen will, erhebt. Ja, die bösen Glieder sind ihr, dem Gerechtfertigten hierin ähnlich, im Streite hinterlassen, (ad agonem relinquit) da sie nur in Kampfe das wird, was sie selbst ihrer Stiftung nach ist, und ihre guten, wahren, inneren Glieder, um dieses zu seyn, von den bloß äußerlichen werden sollten. Wer diese nicht erkennt, würde die Leiblichkeit der Kirche an sich vermissen, d. h. sie als erscheinende ganz läugnen. Wenn die Kirche lehrte, alle ihre äußeren Glieder seyen auch innere wahre; dann allerdings befände sie sich in einem dem Eutychanismus entsprechenden Irrthum: da über umgekehrt die Kirche dieses nicht thut, wogegen die Protestanten ihre innere, an der sola fides erkennbare Kirche, deren Glieder mit jener Inamissibilität der Gnade, und der untrüglichen Gewissheit der Seligkeit in und durch eben diesen Glauben begabt sind, zur wahren stempeln — so ist daraus erkenntlich, daß bei ihnen beide, Natur und Person confundirt, Menschliches und Göttliches, Zeitliches und Ewiges wirklich verwechselt sind. Der Verfasser reflectirt darum im Grunde nur aus dem unheimlichen Gefühle, und im Zustande seiner Krankheit, aus der er sich in unwillkürlichem Drange hinauszuschaffen trachtet, letztere und ihr Gefühl, wie ein umgekehrter Somnambule, von sich auf die Kirche.

Wenn darum der Verfasser zu dem Sage Wähler: „die Katholiken lehren: die sichtbare Kirche ist zuerst, dann kommt die unsichtbare, jene bildet erst diese. Die Lutheraner sagen dagegen umgekehrt: aus der unsichtbaren geht die sichtbare hervor, und jene ist der Grund von dieser“ — sagt: „diese Stellung des Gegensatzes, auch wenn sie nur der Zeit, nicht Dignität nach verstanden wird, können wir uns schon gefallen lassen“: so müssen wir bemerken, daß

auch wir es dem Urtheile jedes Unvoreingenommenen überlassen, das was Wöhler zum Commentar seiner hier citirten Stelle I. S. 319 u. f. geschrieben hat, zu lesen, und mit dem was der Verfasser sagt zu vergleichen, und dann zu entscheiden wo der rechte Sinn und die Wahrheit ist, welche jene Worte, für sich abgerissen, ohne nähere Erklärung hier nicht einmal ganz bezeichnend ausdrücken.

Die sichtbare Kirche kommt zuerst, heißt aber: die Offenbarung kommt zuerst von Aussen an den Menschen, er hat sie nicht von sich. Die christliche Kirche fängt von Innen im Menschen an, will dagegen sagen: aus dem Menschen selbst, wie er jetzt ist, entwickelt sich die Offenbarung, daher ist 1) die äussere Offenbarung unnöthig. Damit steht in engster Verbindung, daß sie 2) nicht geschehen ist. Denn 3) war sie ja ohnedem überflüssig; weil 4) der Mensch nicht in Sünde gefallen ist. Sollte es nämlich etwas wirklich Böses geben, so könnte 5) dieses nur Gott wissen und wir von ihm. Da wir aber von Gott nichts von Aussen her durch Offenbarung wissen, und das, was wir von ihm von Innen her wissen, bei verschiedenen Menschen verschieden, mithin sehr ungenügend und ungewiß ist: so ist 6) überhaupt die Frage, ob nur Gott ist, und dieses oder jenes, oder das Ich gar derselbe ist. Auch kann man 7) Gott als persönlichen nicht begreifen, ja der Zweifel ist Alles, was uns an Wahrheit für die Philosophie übrig bleibt, und der höchste Trost der Theologie mit dem Zweifel in der Philosophie ist nur dieser; daß der Zweifel selbst in unendlicher Perfectibilität geweiht werden kann, wenn auch einige neue protestantischen „Weisen“ sonach lange noch nicht die besten sind. — Das nun ist die Folge und der Ideengang, welche das vom Verfasser beliebte Princip im Einzelnen, und in der demselben huldigenden Gesellschaft erzeugt. Herr Bauer war darin auf eine andere Weise einsichtiger, daß er dagegen was Wöhler sagte, remonstrirte, wenn gleich hierin viel

unprotestantischer; denn römisch genug soll die Bibel ihm der äusserliche Anfang und Anstoß im erneuernden Erkenntnißprozeß seyn.

Läßt sich der Verfasser herab den Glauben der Kirche an sich, als eine göttliche Stiftung und an ihre Macht und Autorität, „welche sie nicht aus der heiligen Schrift zu beweisen brauche,“ (S. 27.) einen Syllogismus auch hier wieder zu nennen; so ist dieses allerdings ein großer Syllogismus von 1800 Jahren, dessen Kraft auch noch den Protestantismus verschlingen wird. Diesen Syllogismus nennt darum der Verfasser ganz mit Recht Auctorität, als „das Princip im römischen Lehrsystem.“ Will er aber, daß daselbe damit „in der Wissenschaft zuletzt Alles niederschlägt;“ so hat er schon Recht, denn der Glaube der Offenbarung darf sich in der Kirche nicht unter die Wissenschaft der Menschen beugen. Sagt er dagegen vom protestantischen Wesen: „Auch dem evangelischen Glauben ist der Glaube an die Auctorität wesentlich verknüpft und er selbst insofern Auctoritätsglaube;“ — so hätte er, (abgesehen, daß der Glaube an die Auctorität noch nicht jener ist, nach — secundum — derselben) doch sagen sollen: auch meinem evangelischen Glauben. etc. Denn wie viele „evangelischen“ Lehrer und Christen sind nicht, welche dieses läugnen, so zwar, daß der Verfasser gewiß mit dem ihm und bei ihm symbolischen Auctoritätsglauben an den meisten Orten auctoritätslos ist.

Der Verfasser sagt ferner: „Aber der große wesentliche Unterschied ist, daß er wohl äusserlicher Anfang des Glaubens; aber nicht Princip desselben und er selbst, in diesem begründet, ein solcher ist, der die Möglichkeit in sich enthält und selbst die Aufforderung dazu, in seiner Wahrheit, Nothwendigkeit und Vernünftigkeit erkannt zu werden und somit aus der Wahrheit selbst, die an sich keiner Auctorität bedarf, die Auctorität, die ohne die Wahrheit nichts ist, in ihrer Nothwendigkeit zu erkennen.“ (S. 27.) Wir

bemerkten: auch die Katholiken müssen die Autorität in ihrer Nothwendigkeit erkennen, auch ihnen ist dieselbe nichts ohne die Wahrheit; aber die Wahrheit bedarf nach ihrer Überzeugung einer Autorität. Denn indem die Wahrheit zuerst die Autorität in und an sich selber ist, so wird sie als die erstere nur durch letztere sichtbar und erkenntlich; keine ist ohne die Andere; und um so grundloser ist darum des Verfassers Behauptung, daß die Wahrheit an sich keiner Autorität bedarf. Die Autorität, als eine geistige, stellt eben die Anforderung an den Katholiken, daß er sie in ihrer inneren Wahrheit, Nothwendigkeit und Vernünftigkeit, und als innere erkenne. Und nur hierin geben wir es den Protestanten zu, daß ihnen die Autorität, die, wie wir gesehen, Attribut und Wesen der Wahrheit ist, nur ein „äusserlicher Anfang“ sey. Denn, wenn sich die Autorität nur als solchen äusserlichen Anfang geltend machte, wenn sie nur bloß äusserlich veranlassend wirkte, nicht den Geist des Menschen zum Gehorsam zu binden gewaltig wäre, in der Wurzel der göttlichen Asistenz und Sendung entkleidet, (welche im Individuum dann liegt) — so wäre dieses nur ein fades, ja irreführendes, innerlich sich widersprechendes Spiel mit Wörtern, das Autorität zu nennen, dem die Haupteigenschaft derselben, innere Geltung, mangelt. Es wäre dies eine vergleichnißweise pelagianisch, oder doch semipelagianisch zu nennende Autorität.

Übrigens hat es mit dem, was der Verfasser hier vom äusserlichen Anfange der protestantischen Autorität sagt, seine volle Richtigkeit; indem es historisch vom protestantischen Glauben abstrahirt ist. Denn hier war der Beginn der protestantischen Autorität ein ganz äusserlicher, und dieselbige eine äusserliche: die zufällige, aller höheren Sendung entblößte. Luthers nämlich. Luther gab den Anstoß, und so ging es in dieser Äusserlichkeit nur fort und fort bis zur verkehrtesten Innerlichkeit aus derselben, in der dogmatischen

Autonomie, dem moralischen Egoismus, und dem hierarchischen Spiritualismus, (= politischem Pseudoliberalismus). Darum ist aber auch jede ächte Innerlichkeit dem Principe der Protestanten fremd, und entgegengesetzt, sie könnten selbe nicht erzeugen, ja nicht einmal pflegen.

Sollte aber nun der protestantische Glaube doch auch Autoritätsglaube seyn, und wenn ihm (dem protestantischen) „der Glaube an die Auctorität wesentlich verknüpft ist;“ die äussere Auctorität aber nur eine äussere, existirende, ein äusserlicher Anhang stets bleibt, ohne selbst als solche und die selbe innere bestimmende, und innere zu werden; diese aber doch nicht fehlen kann: so ist klar, daß letztere (die innere) wieder nur von der Vernünftigkeit und Geistigkeit des Individuums, als innerer, ihren Anfang nimmt. Es hat also der Verfasser hier nun statt der altprotestantischen Form von dem innern Lichte und Geiste, die moderne der Geistigkeit und Vernünftigkeit zu setzen beliebt. Das Individuum ist es sonach, welches als constitutives Princip seine eigene Auctorität hat.

Und wenn wir den Satz, daß die Wahrheit an sich keiner Auctorität bedarf, weiter prüfen; so finden wir, daß er nur wieder besagt, daß nach Vernichtung aller organischen Gliederung der spiritus privatus naht die Wahrheit erhält, erkennt und besitzt. Daß dieser Geist sonach erst die Auctorität, oder die Kirche bildet; daß sonach die Auctorität der Kirche entweder etwas Menschliches, nicht Göttliches, von Gott Eingesehtes, oder aber etwas göttlich Unmittelbares, Unsichtbares subjectiv innerer Erleuchtung ist. Daß Gott seine Wahrheit naht, als Findling, oder verwahrlostes Kind in die Welt gesendet, in einem Buche, aus dem der Mensch sich nach seiner autoritativen Vernünftigkeit, als dem legitimen Organe, als der Autologos den göttlichen Glauben, diesen und die Wahrheit nach bestem, wenn auch gerade schlechtem Wissen selbst bildet.

So kehrt uns denn immer der alte Irrthum zurück, nur vergeistigter, nach der Zeit und Redeweise geformt. Es ist wieder eine neue Form, die der Proteus eben durchläuft; nur mit der ungeheuren Differenz, daß im alten protestantischen Systeme das vermeint wahre Überzeitliche das irdische Element verschlang, nun aber als Gegensatz inner derselben Schranken das Weltliche, Zeitliche, das Überirdische verdrängt hat. Was aber, um kurz zu seyn, den „wenigstens nicht sehenden“ Glauben der römischen Kirche betrifft; so müßte der Herr Verfasser zuerst die unrichtige Beschreibung dieses Glaubens berichtigen, ihn, wie er ist, darstellen, sein Evolutionsgesetz entwickeln, das Verhältniß der Glaubensforschung zur „erscheinenden Auctorität“ kennen, oder nicht mißkennen, ehe wir mit ihm in eine Vergleichung weiter uns einlassen könnten. Denn die Kunst des Verfassers die Symbolik als über den Gegensätzen stehend zu behandeln, besteht ihm, dem Protestanten, darin, die Kirche, ihren Glauben, Lehre, Disciplin, zu einer todten, erstarrten Masse in seinem phantastirenden Geiste, und seiner evangelischen, höchst eignen Vernünftigkeit umzugestalten. Kein Regen, Streben und Leben soll sie haben, als in, aus und nach der stets wechselnden Verdrehung und veränderten Darstellung, die sie von jener Seite erfährt. Darum bemüht man sich Gegensätze in, an und gegen die Kirche zu bringen; sie, welche dieselben alle stets recht in sich vermittelt hat. Erkennt aber der Verfasser in der katholischen Kirche nur einen gemeinen Gegensatz der sogenannten evangelischen, und ist er Bekenner der evangelischen, wie er es ist; so steht ihm, als im Gegensatze befangen, kein competentes Urtheil über die Gegensätze zu; er gäbe denn seinen bloß evangelischen Standpunkt auf, und werde über evangelisch. Erscheint ihm dagegen der Protestantismus als die volle Wahrheit, wie er ihm zwar dem Geiste, aber dem Worte nach nicht erscheint, (sonst hätte die Kirche nicht halbe Wahrheit, obgleich

es keine solche giebt, und selbst Wahrheiten bekanntlich noch nicht die Wahrheit sind): so streiten wir nicht mehr mit ihm auf diese Weise. Wissen wir dagegen um, und glauben wir an die katholische Kirche, als in ihrer steten Totalität über alle diese Gegensätze erhaben, und den Protestantismus nur als einen Auswuchs, ein Ubergewächse der Kirche, eine Mißgestaltung erzeugt durch die in den Kirchengliedern vorhandenen bösen und unbewächtigten Säfte; so steht uns allerdings die Beurtheilung des Protestantismus zu. Da aber wohl natürlich der Verf. dieses nicht anerkennt, so bleibt durchaus keine Vereinigung auf dem Wege der Indifferenz möglich; wohl aber die, welche auch Möhler schon hervorgehoben, in Friede nämlich nebeneinander zu leben, bis eine höhere Hand, leider wohl nicht anders als strafend, einigt.

Unterdessen hat der Katholik den unbemessbaren, ihn beseligenden Vortheil, unter der „Statthalterschaft“ des Papstes der ganzen Welt entgegen mit seinem Glauben sicher zu stehen, die Sacramente insgesammt und alle himmlische Gnaden ungetrübt zu erhalten; woneben der protestantische Verein, in sich selbst morsch, jeden Augenblick dem Verderben preisgegeben, nur aus dem katholischen spärlich noch als Parasit sich das Leben fristet.

Und wenn der Verfasser endlich sich fast hämisch freudig über die Entdeckung ausläßt, die er bei Möhler gemacht haben will, daß er zart vermeide den Leser merken zu lassen, wie er unter Kirche immer nur die Hierarchie verstehe, so zwar, daß dann die Kirche im Begriffe Möhlers nur eine Partei, nicht das materiale Corpus der christlichen Repräsentation sey; so müssen wir den Verfasser diese Freude schon in ihrer Einseitigkeit genießen lassen. Etwas weniger Befangenheit würde ihn jedoch belehrt haben, wie die katholische Kirche ein Organismus sey, in dem kein Glied entbehrt werden kann; aber in welchem auch nach dem alten Sage: a potiori fit denominatio, eben so wie aus dem

einfachen Factum, daß Christus eine Priesterschaft (Hierarchie) eingesetzt, und aus dieser Hierarchie als secundärer Grundlage, und primärem Organe (im Verhältniß zu Christus), seine Gemeinde gebildet und constituirt haben will — dann hervorgeht, daß, wo die Kirche handelnd und lehrend, überhaupt sichtbarlich, und als constituirt ungestört thätig auftritt, auch diese Thätigkeit und Macht nur durch die legitimen Organe d. h. die Hierarchie vermittelt seyn kann, welche letzte nach oben auf Christus, und nach unten auf der gläubigen Gemeinde (dem *πρωτος λαος* des Dionysius Areopag.) ruht. Etwas anders freilich, und mehr nach dem subjectiven Werth entwickelt sich diese Thätigkeit nach Innen hin, im Gebete und Glauben zu Gott, und in der wechselseitigen Wirkung auf die Brüder.

Dagegen ist die Kirche des Verfassers ein confuser Begriff, in dem auf acht jakobinische Weise alle Einzeltheile sich gleich, und an sich ununterschieden sind; ähnlich, nicht einem Organismus, aber einem organischen Fettklumpen, in dem sich Zelle an Zelle ansetzt, eine so vielbedeutend oder unbedeutend wie die andere; die Erscheinung einer Aggregation gewährend, bei der sich freilich keine innerlich gegründete, sondern nur eine zufällige, oder usurpirte Hierarchie bilden und wirksam zeigen kann. Es vermag sich da nur bald komplette Unthätigkeit, und religiöse Indifferenz, bald verzerrte, wilde Geschäftigkeit und fanatisches Treiben, nie aber organische Thätigkeit in rechtem Maasse geltend zu machen. Jene Thätigkeit mangelt allda, in welcher Gott in seiner Kirche zuerst nach Innen wirkt, und durch die er dann nach Außen hin sie ausbreitet, ordnet, erhält, und alle Stöße der Weltmächte von ihr abwehrt.

Aus solchen Invectiven und aus jenem Haffe, mit dem sie unsere Feinde übergießen, lernen wir erst schätzen die Hierarchie. Wir begreifen aus ihr und aus der „Stalthalterschaft“ insbesondere noch die innere Natur jenes

„Dogmatism,“ und umgekehrt. Dogmatism bedeutet aber nun ein geschlossenes Lehrsystem im geoffenbarten Glauben, das Herr Marheineke und seine Confession nicht hat, weil ihnen auch die Hierarchie mangelt, in welcher sich die innere geistige Ründung des Denkens und Wollens äusserlich projectirt in der Bestimmtheit und Correctheit des Thuns, — weil sie überhaupt in den höheren geistigen Gestaltungen der Societät nur ein anomales Leben zu Tage fördern.

Damit hätten wir denn die gröbereren Theile von des Verfassers erstem Artikel, den er auf 28 Seiten mittheilt, abgethan. Wenn wir nun bedenken, daß die Beleuchtung des zweiten jetzt erst recht das Verdrehte, Entstellte, unrichtig, ja falsch Berichtete in Wahrheit und Geradheit darzustellen hätte; so schaudert uns in der That vor einer solchen mühsamen und undankbaren Arbeit. Wir erkennen, wie überlästig wir unseren Lesern, und dem Raume des „Katholiken“ zugleich würden, wenn Alles einzeln und genügend berücksichtigt werden sollte: zumal wenn wir noch bedenken, daß auch noch die Entrevue, mit Hrn. Nißsch uns bevorsteht.

Der Verfasser beginnt über den Urstand damit, daß er irrthümlich der katholischen Lehre zuschreibt, das Verhältniß der Imago, „des göttlichen Ebenbildes, sey zur menschlichen Natur ein äußeres.“ Während Möhler mit der Kirche die Gottgefälligkeit, Gottähnlichkeit (*similitudo*) das *accidens* nennt (S. 10. I. Ausg.); muß nach Marheineke dieses mit der Imago der Fall seyn. Hätte aber der Verfasser Statt des Spottes den er S. 30 über die untrügliche Kirchenversammlung, und den von ihr erleuchteten Catechismus romanus ausschüttet, mit nüchternen, nicht „davon“ trunkenen Augen die citirte Stelle des Catechismus recht angesehen; so würde er hiedurch allein seinen Irrthum erkannt haben. Er würde nicht in den fatalen Fall gekommen seyn, in der falschen lutherischen Präjudiz, daß die *originalis justitia*, oder die *similitudo* (wenigstens nicht

nach katholischer Lehre, wonach und von wo aus der Verfasser sein Urtheil hier zu fällen hatte) identisch mit der imago sey, der katholischen Kirche fälschlich auch dasselbe zuzuschreiben, da sie doch beide wohl unterscheidet, und als trennbar erklärt. So hat er imago und originalis justitia verwechselt, und der katholischen Kirche eine Lehre zugeschrieben, welche sie verwirft, und die nur unter die lutherischen Absurditäten gehört. Es scheint auch in der That nur bösslicher Entstellung zugemessen werden zu können, wenn der Verfasser S. 30, in zwei auf einander folgenden Zeilen sogar, beide Begriffe, Ebenbild und Ungererechtigkeit confundirt, um die vermeintliche, „widersinnige Vorstellung“ herauszubringen.

Darauf ruht nun alles vom Verfasser hierüber Gesagte, was somit auch in sein Nichts zerfällt. Der Verfasser hat ferner nicht berücksichtigt, was Mähler I. S. 33. aus Bellarmin in der Note citirt. Er hilft sich vielmehr, als ein geborner Vertheidiger aller von ihm als Frömmigkeit und Weisheit gepriesenen Thorheiten und Irrungen Luthers, der auch hier wieder für seinen Meister gegen Menzel sich zu ereifern nicht unterläßt, mit einer Verwechslung, auf gut deutsch, mit einer Verfälschung durch. Er, der Denker, will nicht erkennen den Eutychianismus, ja Pantheismus: die Gottgefälligkeit nämlich aus der Freiheit des creatürlichen Willens eine natürliche mit seinem Meister Luther zu nennen, in einer Weise, wodurch die creatürliche Freiheit mit der göttlichen in Mißverhältniß kommt, ja confundirt wird.

Der Verfasser hat darum hier, abgesehen von der inneren Wahrheit der katholischen oder protestantischen Lehre, der katholischen Kirche auf jeden Fall unrecht — absichtlich? — gethan. Ist dieß evangelisch?

Auch in Betreff der protestantischen Lehre, oder Längnung von der Freiheit, weiß sich der Verfasser auf eine

verwandte Art zu helfen. Er bringt vor, daß Möhler nur die „Privatmeinungen Luthers, Melancthon's, Zwingli's, Calvin's“ anführe, (und was bliebe noch von acht und eigenthümlich Protestantischem übrig, wenn man diese wegnähme?) und „das Gebiet der Glaubensbekenntnisse verlasse.“ (S. 31). Wie ungegründet aber dieses ist, zeigen die Citaten Möhler's. S. I. 12 — 13.)

Dann aber erscheint sogleich ein anderes Phantom, der Pelagianismus, welcher „das römische Glaubenssystem von da an nicht mehr verlassen“ soll. Und damit dies ja recht eingeschärft und begründet werde, wird zuerst die Lüge vorgeführt, daß nach katholischer Lehre „der Mensch erst für sich und ohne das göttliche Ebenbild geschaffen ist, eben damit Gott und der Mensch als zwei selbstständige einander gegenüberstehen.“ (S. 31.) Wie aber vermag der Verfasser als ehrenhafter Mann so was zu schreiben? In welchem Grade von theologischer Gebiegenheit kann eine Recension stehen, die in ihren Grundgedanken solche Makeln und Irrthümer an sich trägt?

Was der Verfasser dann über die Freiheit vorbringt, darüber müssen wir ihm zuerst mit viel größerem Rechte als er dieses bei Möhler (S. 30) in Betreff der katholischen Lehre geltend machen will, bemerken, daß er die Reformatoren mit „modernen“ Distinctionen und Entwicklungen der Begriffe zu vertheidigen suche, woran jene nicht gedacht, die im besten Falle vielleicht als dunkles Gefühl ihren Sätzen unterlegen seyn können, welches dann diese Männer zwar zu entschuldigen, nie aber zu rechtfertigen geeignet wäre. Doch noch mehr; seine Bestimmungen über die Freiheit sind denen der Reformatoren gerade entgegengesetzt, wie z. B. jene, nach welcher der Mensch im Falle (nach Marheineke) nur jene Freiheit verloren haben soll, „welche das Gegentheil von der Sünden knechtschaft ist.“ (S. 33.) Könnte diese Behauptung, ja müßte sie nicht jeder Katho-

lit als die feintge anerkennen; und doch soll, wie die Geschichten älterer und neuester Zeit sagen, über die Freiheit jener tief erbitterte Glaubenskampf gewesen seyn! So verfälscht, verwischt, verhüllt, oder verbessert man die Gegensätze, über die man sich selbst schämt, und streitet endlich nur noch über Worte, um doch das Wort nicht zu verlieren, und nicht in Demuth die eignen Fehler eingestehen zu müssen, was dem Hoffart so hart ankommt! Ist dieß nicht christlicher Eifer und evangelische Aufrichtigkeit? Nur der Partei- und Sektengeist konnte den Verfasser zum Wortvertheidiger jener unvernünftigen Lehren machen, die so unvernünftig sind, daß ja, wie Möhler S. 39 berichtet, das Erzcollegium der wittenbergischen Theologen Strigels Worte verwarf, worin dieser annahm, daß die Vernunft, als das Vermögen des Übersinnlichen, im Menschen nach dem Falle noch geblieben sey.

Nach dem aber, was Baader in seinen Schriften sagt, und womit wir als Katholiken in Betreff der Freiheit übereinstimmen, und was auch (wie wir mit gutem Grunde glauben überzeugt seyn zu dürfen) Marheineke anerkennt, konnte wohl leicht Verständigung eintreten, und kein eigentlicher Streit mehr seyn. Es war uns daher um so unlieber, auch hier wieder eine gewisse dialektische, unbestimmte, fast absichtlich eingehaltene Schwebel herrschen zu sehen. Denn der Verfasser hilft sich zum Gegensatz hinaus und fort, indem er die verschiedenen, ihm alle wohlbekannten Begriffe von Freiheit bald willkürlich anwendet, bald verwechselt, und dann wieder bei Möhler über Verwechslung der betreffenden Begriffe klagt. In dieser Weise konnte er denn neben ganz hellen Einsichten wieder zu der Stelle kommen, die wir S. 32 folgendermaßen lesen: „der monströse Gedanke in der Religion von einer Freiheit, die von Natur ist und in allen ihren Bewegungen nicht von dem unendlichen und allein freien Geiste herkommt, die sogar der

natürliche Mensch hat und nichts ist, als die leere, pelagianische, alles wahrhaftigen, göttlichen Inhalts erman- gelnde Form des Wollens, womit der Mensch alles Irdische, Außerliche vollbringen kann im häuslichen und bürgerlichen Leben, nur nicht, was Beziehung hat auf seine Seligkeit und wovon das Thier sogar in der Begierde einen Schein hat — ist freilich dem protestantischen, wie dem Augustini- schen Systeme fremd.“ Wir bemerken: Ist dem protestan- tischen Systeme, und (was wir hier nicht untersuchen) auch dem Augustinischen diese Freiheit fremd; so sind sie eben unvollständig, indem sie ein es Momentes der Freiheit er- mangeln; das katholische dagegen ist vollständiger, oder voll- ständig, weil es neben diesem auch noch alle übrige hat, und keinen verkennt.

Zu dieser Stelle, deren noch nähere Würdigung wir dem Leser überlassen wollen, paßt denn nun die gleich feste wie grundlose Behauptung des Verfassers, durch welche er ausgiebt, daß bloß zur Sicherstellung in der Vertheidigung der Kirchenlehre die I. S. 32 — 35 befindliche Darstellung der Erbsünde, von Möhler statt als Dogma, bloß als Theologumeton ausgegeben sey. Abgesehen von der Wahr- heit dieser Behauptung Möhlers, so lag es demselben auch deswegen noch nahe auf die gehörige Auseinanderhaltung der erklärten Dogmata und bloßen katholischen Theologumene zu dringen; um nämlich besonders bemerklich zu machen, wie es dem Geiste der Kirche nicht entsprechend sey, solche obgleich ganz in ihrem Geiste gehaltene, und daraus consequent resultirende Theologumene als Dogmata so leicht zu erklären, und fide divina credendum aufzustellen. Dieses aber im Gegensatze mit dem Protestantismus und jeder Häresie, weil allda besonders bei ersterem, als der Univer- salhäresie, Dogma und Theologumeton in dem Individuum nicht mehr (des spiritus privatus wegen) zu scheiden sind.

Wir zeihen endlich den Verfasser mit größerem Rechte,

als er Mähler S. 42 der Verdrehung beschuldigt, der absichtlichen Ignorirung, oder Längnung, wenn er eben hier sagt: daß Mähler und seine Kirche, oder sein römischer Hof, wie er sonst zu sprechen beliebt, nur die Wahlfreiheit kenne; indem wir ihn verweisen auf das was Mähler S. 184 — 185 über Luther sagt. Was aber die Kirche, und die Satelliten des römischen Hofes betrifft, so wollen wir, obgleich wir es fast unwürdig halten, dieser Cavillation des Verfassers weitere Erörterungen zu widmen, nur eine Stelle aus einem alten Schriftsteller citiren, nämlich aus Hugo von St. Victor. Er schreibt: *Præterea sciendum est quod liberum arbitrium solummodo ad futura se habet. . . . Nec ad omnia futura: sed ad ea tantum quæ possunt fieri. Nunc videndum quale fuit ante peccatum. Et possunt notari in homine quatuor status liberi arbitrii. Ante peccatum nihil impediabat ad bonum: ad malum nihil compellebat. Tunc sine errore ratio iudicabat: sine difficultate voluntas bonum appetebat. Post peccatum vero (antequam per gratiam sit reparatum) premitur a concupiscentia et vincitur. Post reparationem (ante confirmationem quæ erit in futuro), premitur sed non vincitur. Post confirmationem nec vinci poterit, nec premi. Est namque triplex libertas: a necessitate, a peccato, a miseria.¹⁾ A necessitate et ante peccatum et post æqualiter liberum est. Sic enim tunc cogi non poterat, ita nec modo. Hæc libertas æqualiter est in omnibus: non minor in malis quam in bonis, tam plena post peccatum sicut et ante peccatum. Est alia libertas a peccato. De qua II. Cor. III, 17. . . . et Rom. VI. 5. 6. . . . Istam homo peccando amisit. Et hoc est quod Augustinus dicit: Homo male utens libero arbitrio se perdidit et ipsam.*

1) Aehnlich dieser finden wir beim heil. Bernardus eine dreifache Freiheit, die er libertas arbitrii — consilii und complaciti nennt, ganz den drei obern dem Begriffe nach entsprechend.

Non est amissa libertas a necessitate; sed a peccato. Joan. VIII. 34. Et iterum libertas a miseria, de qua Rom. VIII. 19. seq.... Hanc libertatem in præsenti nullus habet. Potest enim in præsenti homo liber esse a peccato: quia (ut supra diximus) quamvis sine peccato nullus sit, tamen ex quo non regnat peccatum in homine, liber est a peccato. Sed a pœna peccati nullus liberatur in præsenti. (Summæ Tr. III. cap. 9. Opp. edit. Rothom. Tom. III. pag. 446 — 447.) Welche Klarheit, und welche practisch richtige Anseinandersehung jener Begriffe, die bei Spätern noch schärfer sogar auseinandergesetzt sind, und die zur Zeit der verachteten, und in ihrer wahren Bedeutung und ihrem rechten Werthe mißkannten Scholastik, in der Periode der Reformation, von dieser und ihren Anhängern so wenig verstanden und erkannt wurden! Wie schlägt diese einzige Stelle nicht alle jene freiheitsläugnenden Kämpfe nieder, indem sie mit weiser Unterscheidung jeden Unbefangenen, Willigen genügend unterrichtet; ja hente noch Herr. Marheineke beschämt.

Der Verfasser versteht auch die große Kunst aus dem, was „extra nos“ ist, und stets bleiben soll, dennoch ein Innerliches zu machen. Dieß geschieht bei ihm in Betreff der Rechtfertigung, wo er gar ungehalten über Möhler ist, ja sogar eine „Berlegenheit“ bei demselben divinirt, daß derselbe die besagte (Rechtfertigung), trotz der zum voraus als wirklich existirend festgesetzten Differenz, am Ende dem noch so annehme, wie es die orthodoxe Lehre der Lutheraner thut. Wir erkennen übrigens auch hier, wie es doch für Alles gut ist, erfindungsreich zu seyn. Denn was anders als eine solche Finte ist es zu nennen, wenn der Verfasser unter *justitia extra nos* bloß die *justitia Christi, qua justificamur*, die *causa meritoria justificationis*, also die in Bezug auf uns objective *justitia* (welche allerdings als solche nie subjectiv werden kann) versteht; wo doch von

der *causa justificationis formali* die Rede seyn sollte, ob diese äußerlich, oder innerlich und zu Theil, zu eigen, die unfrige wird. Denn diese letzte ist eben nur die Subjectivwerdung dieses Verdienstes; worum, und in wie fern dieses geschehe, handelt es sich eben zwischen den beiden Theilen. Die *justitia* muß daher auch in ihrem organischen Verlaufe als ein *primum extra nos, tum in nos veniens, ibidemque existens, ac demum nostra ipsa*, d. h. eine ächt innerliche in ihrer Vollendung genannt, und als solche geglaubt werden.

Wir hätten in der That beim Verfasser mehr Einsicht und Consequenz vorausgesetzt, als daß er sich selbst innerhalb zehn Zeilen so sehr widersprechen könne, um S. 37 zu fragen, ob „denn durch die Taufe und Wiedergeburt die Erbsünde selbst im Menschen erloschen, und nicht vielmehr nur die Schuld derselben vergeben“ sey? und unmittelbar darauf mit Möhler zu rechten, daß er die Rechtfertigung jener eine äußere nenne, welche die Sünde noch stets mit und neben ihr fortbestehn lassen. Aber freilich, weil der Glaube dabei ist, und es der einzig und allein rechtfertigende Glaube ist, auf dem sie stehen, so muß die Rechtfertigung schon eine innere seyn. Und in der That, Herr Möhler hat übersehen, daß nach lutherischem Begriffe, den auch der Verfasser theilt, Alles das schon innerlich ist, was nicht vom Klotze abgehauen wird, oder nach der Salz säule schmeckt. Ist denn die Rechtfertigung deswegen schon eine innere, wie der Verfasser meint, weil sie vom Glauben kommt? Inneres ist nur das, was *intus suscipit* ist; wahrhaft innerlich ist im Leben nur jenes, was als Eigenes, als Bastrung, oder Rectifizirung, Nahrung und Stärkung von ihm aufgenommen ist. Was aber fremd, und z. B. in allen Graden der Thätigkeit bloß Christi Werk ist; (und wenn auch ohne Christus es nach katholischer Lehre nicht begonnen, oder fortgesetzt und vollendet werden

Non est amissa libertas a necessitate; sed a peccato. Joan. VIII. 34.... Et iterum libertas a miseria, de qua Rom. VIII. 19. seq.... Hanc libertatem in præsenti nullus habet. Potest enim in præsenti homo liber esse a peccato: quia (ut supra diximus) quamvis sine peccato nullus sit, tamen ex quo non regnat peccatum in homine, liber est a peccato. Sed a pœna peccati nullus liberatur in præsenti.* (Summæ Tr. III. cap. 9. Opp. edit. Rothom. Tom. III. pag. 446 — 447.) Welche Klarheit, und welche practisch richtige Anseinandersetzung jener Begriffe, die bei Spättern noch schärfer sogar auseinander gesetzt sind, und die zur Zeit der verachteten, und in ihrer wahren Bedeutung und ihrem rechten Werthe mißkannten Scholastik, in der Periode der Reformation, von dieser und ihren Anhängern so wenig verstanden und erkannt wurden! Wie schlägt diese einzige Stelle nicht alle jene freiheitsläugnenden Kämpfe nieder, indem sie mit weiser Unterscheidung jeden Unbefangenen, Willigen genügend unterrichtet; ja heute noch Hrn. Marheineke beschämt.

Der Verfasser versteht auch die große Kunst aus dem, was „extra nos“ ist, und stets bleiben soll, dennoch ein Innerliches zu machen. Dieß geschieht bei ihm in Betreff der Rechtfertigung, wo er gar ungehalten über Mählcr ist, ja sogar eine „Verlegenheit“ bei demselben divinirt, daß derselbe die besagte (Rechtfertigung), trotz der zum Voraus als wirklich existirend festgesetzten Differenz, am Ende dem noch so annehme, wie es die orthodoxe Lehre der Lutheraner thut. Wir erkennen übrigens auch hier, wie es doch für Alles gut ist, erfindungsreich zu seyn. Denn was anders als eine solche Finte ist es zu nennen, wenn der Verfasser unter justitia extra nos bloß die justitia Christi, qua justificamur, die causa meritoria justificationis, also die in Bezug auf uns objective justitia (welche allerdings als solche nie subjectiv werden kann) versteht; wo doch von

der *causa justificationis formalis* die Rede seyn sollte, ob diese äußerlich, oder innerlich und zu Theil, zu eigen, die unsrige wird. Denn diese letzte ist eben nur die Subjectivwerdung dieses Verdienstes; worum, und in wie fern dieses geschehe, handelt es sich eben zwischen den beiden Theilen. Die *justitia* muß daher auch in ihrem organischen Verlaufe als ein *primum extra nos, tum in nos veniens, ibidemque existens, ac demum nostra ipsa*, d. h. eine ächt innerliche in ihrer Vollendung genannt, und als solche geglaubt werden.

Wir hätten in der That beim Verfasser mehr Einsicht und Consequenz vorausgesetzt, als daß er sich selbst innerhalb zehn Zeilen so sehr widersprechen könne, um S. 37 zu fragen, ob „denn durch die Taufe und Wiedergeburt die Erbsünde selbst im Menschen erloschen, und nicht vielmehr nur die Schuld derselben vergeben“ sey? und unmittelbar darauf mit Möhler zu rechten, daß er die Rechtfertigung jener eine äußere nenne, welche die Sünde noch stets mit und neben ihr fortbestehn lassen. Aber freilich, weil der Glaube dabei ist, und es der einzig und allein rechtfertigende Glaube ist, auf dem sie stehen, so muß die Rechtfertigung schon eine innere seyn. Und in der That, Herr Möhler hat übersehen, daß nach lutherischem Begriffe, den auch der Verfasser theilt, Alles das schon innerlich ist, was nicht vom Klose abgehauen wird, oder nach der Säuße schmeckt. Ist denn die Rechtfertigung deswegen schon eine innere, wie der Verfasser meint, weil sie vom Glauben kommt? Inneres ist nur das, was *intus suscipit* ist; wahrhaft innerlich ist im Leben nur jenes, was als Eigenes, als Basirung, oder Rectifizirung, Nahrung und Stärkung von ihm aufgenommen ist. Was aber fremd, und z. B. in allen Graden der Thätigkeit bloß Christi Werk ist; (und wenn auch ohne Christus es nach katholischer Lehre nicht begonnen, oder fortgesetzt und vollendet werden

kann); das kann nie immer dem moralischen Menschen, ihm innerlich seyn. Die Erlösung wird ihn wohl durchwohnen, wie die ganze Schöpfung dieser Gnade sich erfreut; ja sie kann im zweiten Stadium der Wirkung Gottes auf den Menschen ihm beiwohnen; sie wird aber nie ihm innewohnen, er wird nie vollendet seyn. Der Verfasser hat hier diesen Widerspruch nicht bloß mit sich, sondern mit jeder gesunden Philosophie begangen, die über den Begriff von Innerem ihn hätte aufklären sollen, wie falsch es sey, daß schon beim geistigen Menschen ein Inneres zu heißen, was inner dem Leibe, als dem Fleische (dem Quph der Hebräer) sich befindet, wonach es denn für die Erkenntniß, wie den Glauben kein Äußeres gäbe. In Bezug also auf die Körpermasse ist die protestantische Rechtfertigungslehre allerdings eine innere, und in so fern hat der Verfasser Recht; in Bezug aber auf den Geist ist sie die alleräußerlichste, und zwar um so mehr noch, als dem Verfasser so weit ihre Wesenheit entgangen ist, daß ihm diese erste Eigenschaft derselben nicht klar geworden.

Pocht aber doch noch der Verfasser darauf, daß, weil die Rechtfertigung allein vom Glauben abgeleitet worden, diese darum eine innere seyn müsse; so geben wir ihm auch dieses zu. Wir bemerken aber sogleich, daß sie dann keine äußere, objective sey und seyn könne. Sie ist darum auf jeden Fall, man mag sie ansehen wie man will, einseitig, und somit falsch. Denn nur alsdann ist sie die wahre, wenn sie innerlich und äußerlich zugleich ist; was die steife lutherische Einseitigkeit nie werden, ja nicht einmal zu diesem Verlangen sich erheben kann. Wenn darum auch über die Begriffe von Innerem und Äußerem je nach verschiedenen Standpunkten und Ansichten Streit und Differenz seyn kann; so ist doch unter allen Verhältnissen dieses gewiß, daß die protestantische Lehre hierin einseitig, und ihr Begriff darum, wie gesagt, falsch ist.

Das über den Glauben vom Verfasser Gesagte verbietet uns der Raum hier Stelle vor Stelle auseinander zu wirren. Wir bemerken über den Begriff des alleinseligmachenden Glaubens, daß über die objective Gewißheit der Seligkeit für die Gläubigen im Glauben, oder über die Wahrheit und Untrüglichkeit des Glaubens an sich, allerdings auch die Katholiken vom Glauben belehrt und vergewissert werden; aber nicht ihre eigene subjective Gewißheit der Seligkeit wird ihnen absolut und unbedingte von der Offenbarung verbürgt. Und zwar kann dieses darum nicht der Fall seyn, weil der Gläubige nicht mit untrüglicher Gewißheit weiß, daß er im Glauben die Beharrlichkeit erhalten werde, indem letztere mit dem Glauben selbst nicht absolut gesetzt, sondern von ihm trennbar ist. Nicht also die Zuversicht und höhere bedingte Gewißheit verwirft die Kirche an den Gläubigen; sondern nur jenen gnostischen Stolz der Protestanten, in der *fides instrumentalis* Himmelserben zu seyn, es gehe und komme wie es da wolle. Sicher gereicht es dem Verfasser nicht zu großer Ehre solche, an sich so klare Begriffe auf das Neue wieder verkannt und verwirrt zu haben.

Darum rechnen wir es dem Verfasser, der einmal zu aller Berkehrtheit durch die Abhänssion an seine Sekte berufen ist, nicht gerade besonders hoch an, wenn wir ihn objective und subjective Gewißheit der Seligkeit verwechseln sehen; wenn wir sehen, wie er sich gleichsam noch brüstet, daß die alleinseligmachende, objective Kirche des Christenthumes in seiner Confession, sey es auch mit Berkehrung aller zeitlichen und organischen Verhältnisse, subjectiv geworden sey; weil daselbst nicht die Kirche, sondern das Individuum seine Gewißheit von der Seligkeit oder Wahrheit hat, und ohne Anstand im Glauben allein selig gemacht wird. Welche Berkehrtheit! die Kirche, die objective Erlösungsanstalt Christi kann äußerlich zu Grunde gehen; aber das Individuum,

erblicken würde, daß als „evangelische Kirche“ „die guten Werke für nothwendig und unerläßlich erklärt?“ (S. 39.) Wie würde Chemnitzus, der starke Kämpfer eben dieser Kirche, welcher da schreibt: „nam fides non ideo justificat, aut salvat, quia sit ipsa opus per se dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam,“ wie würde Chemnitzus, sagen wir, sich mit dem Verfasser befreunden, der in einer Definition, (über die noch 20 Jahre lang hin und her controvertirt werden könnte, bis man wüßte, was denn unter dieser allgemeinen Phrase ganz Bestimmtes steckt) den evangelischen Glauben also bestimmt: der „da ist das subjective, alle Objectivität in sich aufnehmende, den ganzen Menschen erfüllende und beseligende Princip, an das alle Rechtfertigung geknüpft ist und alle Seligkeit.“ (S. 38.) Wie verträgt sich diese Activität des subjectiven, also im Menschen selbst befindlichen Glaubensprincipes, mit einer nicht bloß bis zum Momente der Rechtfertigung selbst dauernden (wie auch die Katholiken lehren) sondern immer währenden justitia extra nos? — Dabei, wie bei der ganzen Recension über Möhler überhaupt, hätte es für die Gelehrsamkeit, Scharfsinnigkeit u. u. des Herrn Verfassers nur zuträglich seyn können, wenn er ganz geschwiegen hätte. Und wie er jenen „evangelischen Begriff“ des lutherischen Glaubens, der auch in den allerlasterhaftesten unverkennbar, weil von der Heiligung trennbar ist; „der zu einer absoluten Gewißheit der Rechtfertigung und Seligkeit es kommen läßt“, „auf sich beruhen ließ“: also hätte er auch die Recension des ganzen Werkes unterlassen, und die Wahrheit auf ihr und ihrem Fundament beruhen lassen sollen, ohne selbe so vielfach für sich und seine protestantischen Leser, deren Unwissenheit und Unbestimmtheit in Glaubenssachen ohnehin schon groß genug ist, noch weiter zu trüben. Indirect zwar konnte seine Recension nur seiner evangelischen Sache schaden; denn eine schlechte Vertheidigung (und wie sollte

hier eine andere auch nur möglich seyn?) wiegt zehn Still-
schweigen an negativem Erfolge auf.

Was dann ferner den „elenden Zustand der römischen Kirche“ zur Zeit der Reformation betrifft, von dem S. 40 bis 41. der Herr Verfasser zu Möhler redet; so müssen wir ihm zuerst (posito, non concessio) zu Bedenken geben das, womit Erasmus Luthern zurecht gewiesen, wenn ersterer sagt: „Exaggera hic causam tuam, quantum libet, quo melior est, hoc tu magis accusandus, qui tam malum agas medicum.“ (Hyperaspist. L. I.) Ferner aber bemerken wir, daß „Luzel mit seinem Ablasskasten“ nicht zum Glauben, also auch nicht in die Symbolik gehört. Es hätte darum auch der Verfasser, als Wahrheit suchender Mann und rechtlicher Theologe, das zu urgiren unterlassen sollen, was die Sitte der Menschen betrifft; da, wo von der Lehre ausschließlich gehandelt wird. Dieß that Möhler in der Art nicht. Vergaß denn Marheineke, daß er selbst auf so ungemessene Weise das krassste Princip der Reformatoren vergeistigte, wenn er Möhler etwas ähnliches in Betreff der Kirchenlehre, und noch dazu an sich mit Unrecht zuschreibt? Denn wohl in keiner andern Weise mag er es gemeint haben, wenn er so ganz schnell über die drückendsten Lasten aller Stellen der Reformatoren, die Möhler citirt, hingehend, schreibt: das könne „jeder verständige Leser leicht in seiner Ungründlichkeit würdigen.“ (S. 41.)

Ebenso wirft der Verfasser wieder S. 41 alles durcheinander, sich, und seine alte und neue evangelische Kirche. Wir staunen zu lesen, daß „über Nothwendigkeit wahrhaft guter Werke kein Streit beider Kirchen sey.“ Wir verwundern uns noch mehr über den Verstand des Verfassers, der die Werke in der protestantischen Kirche, welche „der Schrift gemäß, stets das Bewußtseyn hat, daß auch die besten Werke noch Werke des Sünders sind,“ als „wahrhaft gute Werke“ ausgeben kann. Denn, könnte

der Verfasser auch mit Chemnitius eine philosophische Absurdität in seinem gläubigen Verstande ertragen; ¹⁾ so würden doch die Worte Christi, Luc. VI. 44. selbst ihn belehren können, wie vom Sünder keine wahrhaft und vollkommen guten Werke möglich sind. Und in solcher Verständigkeit (damit wir noch einmal von einer andern Seite her darauf zurückkommen) kann denn der Verfasser auch mit Recht zur Würdigung der irrefragabeln, mit den eignen Worten der Reformatoren allseitig belegten Darstellung Möhlers (S. 163 u. f., 174 u. f.) „in ihrer Ungründlichkeit“ auf jeden verständigen Leser“ provociren. Dabei ist aber nicht zu übersehen, daß „verständlich“ denn doch im Grunde hier nur mit protestantischer Befangenheit, vorurtheilsvoller Leichtgläubigkeit, armstolzem Katholikenhass, und verstockter Ungelehrigkeit synonym ist. Eben dieser Verständigkeit war es erlaubt, sich ein Bild von der Zeit zu machen, in welcher Luther auftrat, wie der protestantische Verstand es eben wünschen möchte, und der Verfasser thut. Während die wahre Verständigkeit erkennt, wie auch aus dem Verkehrtesten, in der, und durch die Zeit bloß Veranlaßten nur das Gute entsteht, wenn auch dann später, als es in rechter Weise für die Zeit hätte kommen sollen.

Wie sehr aber der Verfasser aus seinem Laffe herausgefallen, wie sehr er seine Rolle da vergessen, wo er Möhler darüber Vorwürfe macht, daß er „die Siebenzahl der Sacramente vertheidige, ohne gerade, warum ihrer nicht mehr und nicht weniger seyn könnten, oder die Nothwendigkeit dieser Zahl darzuthun, auch, ohne die infallible Bestimmung der Tridenter Synode anzuführen“ und es überhaupt anders, als nur voraussetzungsweise geltend zu machen,

¹⁾ Chemnitius sagt: (Exam. Conc. Trid. P. I. pag. 266. citirt von Möhler pag. 133.) „Ideo cum habeamus sententiae nostrae in scriptura certa et firma fundamenta (?), non est curandum, etiamsi incurrat in absurditatem philosophicam!“

was jene Synode sagt: daß sie von Christus selbst noch eingesetzt seyen;" (S. 42.) — dieß wird uns dann ersichtlich, wenn wir erwägen, wie der Verfasser S. 5 die Aufgabe der Symbolik als „eine rein historische," und „mit der wahren Geschichte des Gegensatzes" sich beschäftigende, sohin als eine bloß referirende, nicht thetisch zunächst argumentirende, bezeichnet. Wie konnte er nun anders als in dieser protestantischen vielgestaltigen Verständigkeit die Aufgabe eines Dogmatikers mit der eines Symbolikers verwechseln, und von Möhler etwas tadelnd fordern, dessen wirkliche Leistung demselben von dem Recensenten (also Herrn Marheineke) nicht mindern, und sogar gerechteren Tadel zugezogen haben würde? Darum ist denn auch des Verfassers Widerrede hier ebenso gründlich und verständig, als es wahr ist, daß „die Nestorianer notorisch nur drei Sacramente zählen" sollen.

Wenn der Verfasser darüber so ungehalten ist, daß sich Möhler „nicht scheut, die Betrachtung der Sacramente als Bundeszeichen eine Herabwürdigung zu nennen;" so hat er gewiß übersehen, daß er selbst wohl mit Möhler hierin übereinstimmen müßte, wenn die Wahrheit und Nothwendigkeit der Kindetaufe in der That ihm „nicht unbegriffen geblieben." Denn das Sacrament, als bloßes Bundeszeichen ist doch gewiß als nacktes Zeichen ohne innere Gnade, jene ausgenommen, welche der Glaube des Empfängers leistet und verschafft. Der Verfasser übersieht darum, daß, während dem Glauben der katholischen Kirche und seiner Gelehrsamkeit der Bund mit Gott dabei „ein wesentliches, Moment ist;" dieses als Zeichen Luthern nicht bloß ein wesentliches, sondern das einzige war.

In Betreff der Taufe stimmt aber der Verfasser in das alte Lutherische Lied, von Permanenz der Sünden im Gerechtfertigten, ein. Er verkennt ganz die Natur der zeitlichen Welt, wenn er von seinen Ansichten „die Möglichkeit

der persönlichen Sünde, und Nothwendigkeit der Buße“ abhängig macht. Über die Ohrenbeicht wärmt er das Alte wieder auf. Zum Wunsche des Verfassers, Mähler möchte beim Ablasse mehr ins Einzelne eingegangen seyn, müssen wir bemerken: daß jede Lehre nach ihrer symbolischen (dogmatischen) Wichtigkeit, Umfassung und Bestimmtheit, und insofern sie letztes ist; nicht aber weder nach Mißbräuchen, noch nach individuellen Wünschen und Interessen zu behandeln sey. Was aber die „Vorstellung von historischer Kritik und Einsicht“ betrifft, welche der Verfasser aus Mählers Vortrag über den Ablass gewonnen haben will; so müssen wir diese gegen Mähler nichts sagende Tirade in ihrer eigentlichsten Wahrheit, und mit dem größten Grunde einem Critikus retorquiren, der, wie der Verfasser, bisher über jene fraglichen Gegenstände schon mehrfach so splendide Proben abgelegt hat. Daher, weil er ein Literatus ist besonderer Art, der nämlich das, was von ihm im neuen Glauben nicht „begriffen“ werden kann, auch als im alten Glauben nicht vorhanden anzunehmen geruht, mag es denn auch kommen, daß Mähler „besondere Nachrichten hat,“ (S. 44) in Betreff der in ältester Zeit als Strafen auferlegten Bußen.¹⁾ Steht ferner dem Verfasser die „Verwandlung“ nicht an; ist Mähler zu schnell über sie hingegangen; fährt er über die Messe die alte Sprache; „hat die römische Kirche das Messewesen zum Mittelpunkt ihres Cultus erhoben; ist dadurch die Predigt des Evangeliums so gut wie verdrängt worden“ (S. 47) steht „das geistige Mitgehen“ der Gläubigen mit dem Priester bei der heiligen Messe „noch tief unter der Zwinglischen Ansicht;“ kann der

1) Diese „besonderen Nachrichten“ zur Erzielung der rechten Vorstellung von „historischer Kritik und Einsicht,“ die dem Verfasser mangelt, hat Mähler für Herrn Baur, Marheineke und Shreßgleichen gesammelt und erklütert in seinen neuen Untersuchungen gegen Baur S. 376. u. f.

Verfasser nicht begreifen; wie Möhler tief sinnig behauptet; der lutherischen Permanenz der Sünde (im Gerechtfertigten analog, hätten sie auch (die Lutheraner) in der Eucharistie; (dem „Mittelpunkte“ des kirchlichen Glaubens und Lebens, jene Lehre, aus deren Glauben und Praxis fast die Integrität des gesammten christlichen Glaubens je zu erkennen ist) die Fortdauer der zwei Elemente angenommen, in der Eucharistie also ebenso die Umwandlung der Substanz, wie in der Rechtfertigung die objective Intusception der Gnade, Reinheit, verworfen: — so ist es nicht zu verkennen, daß das, was der Verfasser vorbringt „ganz aus der Luft gegriffen“ ist, und ein Zeichen, „wie fest und sicher er in seinen Irthümern sitzt.“ Ein Festgeranntseyn, welches auch in dem Verfasser früher über die Eucharistie jene triplex sententia bei den alten Vätern producirt hat.

„Hätte nun der Verfasser einen Begriff von der Aufgabe der kirchlichen Reformation des 16. Jahrhunderts“ gehabt, und würde er erkannt haben, wie durch die Reformatoren in allen Stücken dieselbe verfehlt wurde, wie ferner Möhler die Reformation noch stets nur von ihrer besten, der theoretischen Seite, aufgefaßt, indem sich in dieselbe nicht bloß jenes einseitige spiritualistische Element zog, sondern auch der damit oft verbundene, gemeine dissolute Gegensatz lebenslustiger, resp. lüderlicher Menschen aus der Kirche gleichfalls sich „in die evangelische Kirche flüchtete“; und daß die römische Kirche zwar nicht „leer, glaubensarm und verkehrt“ an sich, aber leer von verkehrten Subjecten, arm an falschen Glaubenskrüthern wurde; dann würde er der Wahrheit vielleicht näher gekommen seyn, und mit viel gegründeterem Rechte im großen Abfalle von der Kirche, die Verderbenheit der Kirchen-Glieder, nur in so weit sie abgefallen, finden. Darum halten wir es für viel geeigneter die speciellen Erläuterungen, statt mit einer eigentlich nichts sagenden Rede über das alte Mütterlein und

die rechte Mutter, wie der Verfasser, mit einer Stelle des Erasmus zu schließen, die dieser im hohen Grade moderirte Mann schon früh über Luther schrieb. Si Lutherus, sagt er, nihil nisi pium docuisset, idque fecisset constanter et graviter cum apostolica mansuetudine, nusquam in scriptis dans animi carnis affectibus corrupti significationem, suosque discipulos sic instituisset, ut illorum moribus doctrina commendaretur omnibus, tum poterat nobis prædicare suam in opere Domini diligentiam. Vtutum est natura vehementior. Si vehemens esse volebat, habebat Paulum tonantem ac fulminantem. Iste deliciaur et ludit, crebro scurriliter, semper gloriose. Ad quid valet ista petulantia? Ut etiam si quæ recta sunt, fidem non inveniant, et bona sententia secus quam oportet prolata displiceat. Ne quid interim loquar de versuta quadam yafritie, quam aliquoties scripta hominis resipiunt. Postremo qualis est hominis animus, talem videmus successum: omnia spectant ad cruentos tumultus, et interim ille velut otiosus ludit facetiis.*¹⁾

Noch Eines müssen wir bemerken. Der Verfasser thut sich ganz am Ende S. 48 auf die schnelle Verbreitung der Reformation viel zu gut, und sagt, Herr Mdhler erkläre den Zutritt der Helden beim Beginn des Christenthumes aus den reinsten, edelsten Bewegungen; warum auch hier diesen Wachsthum der Reformation nicht auf gleiche Weise? Wir geben dem Verfasser, abgesehen von allen historischen für Egoism und Sinnlichkeit hier und dort ein ganz anderes Resultat darbietenden Erörterungen, als Gegenstück zu dem, was wir so eben von Erasmus citirt, zum Beweis zugleich, wie oft unwillkürlich die Wahrheit durchschlägt, das als Bescheid, was dessen Antipode in jeder Hinsicht, Luther, schon sprach. Falsche Lere gehet noch feret nicht, sondern

1) Hyperaspistes L. II. p. 397. edit. Bas. 1524.

sie flueget, und die Leute fallen zu, und hengen sich dran, wie (wenn) sie toll weren, das sehen wir auch igt wol bey unsern Rottengeister. ¹⁾

Läugnen läßt sich allerdings nicht, daß Herr Marheineke nach dieser Recension schon große Fortschritte in seiner Verständigung über den Katholicismus gemacht, wenn wir sie mit dem vergleichen, was er in seinem „Systeme des Katholicismus“ Heidelberg 1810 — 1813 vorgebracht hat. Macht der Verfasser in seinem Purificationsgang so fort solche Progressen in Erkenntniß der Wahrheit; so wäre sogar Hoffnung da, ihn noch in dieser Welt auf der offenen Seite derselben endlich zu erblicken. Wozu allerdings noch beitragen mag, wenn er bei Reisen in katholischen Ländern neben dem, was er allda von Vorstellungen über das Brennen des Fegfeuers, und „Beschreibungen der Priester im Volksunterrichte“ gehört und gesehen haben will (S. 12) vorurtheilfrei genug war, einen wahrheitlichen Vergleich zwischen dem katholischen Volks- und Glaubensleben, und dem protestantischen nach seinen guten und schlimmen Seiten zumal zu ziehen.

Porro; schließt Erasmus seinen Hyperaspistes, Christus illuminet nos omnes una cum Luthero (et ejus asseclis, setzen wir hinzu), ut omnes uno ore, eadem mente, eademque sententia, prædicemus communem omnium dominum; cui gloria in ævum. Amen. Mit diesem Wunsche eadet auch unsere Beleuchtung der Recension des Herrn Marheineke.

Nachdem wir bereits in genügender Ausdehnung über das Eigene und die protestantisch-polemischen loci communes in Hrn. Marheinekes Recension reflectirt und remonstrirt haben; so können wir den Raum dieser Zeitschrift zu einer völlig erschöpfenden, (was letzteres wir nicht einmal

¹⁾ Luthers Schriften. Wittenb. A. v. 1578. V. S. 150. Cfr. Nachlese aus Dr. M. Luthers Schriften. Mainz, in der Buchhandlung von Kirchheim, Schott und Thieltmann. 1827. S. 569.

über Hrn. Warheineke's viel kleinere Recension erreicht zu haben überzeugt sind) Beleuchtung der Rijsch'schen Artikel, zu denen wir uns nun wenden, nicht leicht mehr in Anspruch nehmen, und müssen dieses Anderen in eigenen selbstständigen Schriften zu thun überlassen. Zumal auch bloße kurzwegneigende Refutationen über rein historische und dogmatische Facten, (in welchen Hr. Rijsch meist sich bewegt) ohne weitere Entwicklungen, (wozu die Beantwortung seiner „Beantwortung“ vielfach Veranlassung geben müßte,) die Leser wenig oder gar nicht ansprechen, ja der hier nothwendigen, steten Wiederholung wegen über dieselben angefochtenen Gegenstände, sie noch mehr als ermüden möchten.

Auf die 27 Seiten umfassenden Präliminarien; welche Hr. Rijsch dem ersten seiner beabsichtigten 4 Artikel voranstellt, wollen wir nicht viel erinnern, theils weil sie sich meistens mit Begrüßungen, und allgemeinen auf dieser Arena üblichen Höflichkeiten befassen; theils auch weil es, wie die Hrn. Warheineke, Rijsch und Baur gefühlt zu haben beweisen, eben unhöflich wäre, wider seinen Gegenmann, und bestände auch mit ihm die kälteste Freundschaft, und wäre es auf das Grbßte später abgesehen; sogleich mit harten Neben zu beginnen.

Über den Schluß derselben jedoch, wo Hr. Rijsch Mählern den Vorwurf macht, willkürlich die geforderte systematische Anordnung verlegt, nicht zuerst nämlich von den Erkenntnisprincipien beider Gegensätze, und der Lehre von der Kirche gehandelt zu haben, wollen wir zuerst gleichfalls bemerken: daß Hr. Rijsch vor Allen nicht übersehen mag, wie zwar nach der Lehre von der Person Christi sich ganz und gar die von der Kirche bildet, die da der Leib Christi, d. h. ein von ihm selbst zu und nach ihm angebildeter Organismus ist. Wie aber Christus der Menschheit voransteht als Kraft und Muster; also steht der in Christo geheiligte Mensch ihm nach, als ihm ähnlich. Was nun Christus im

höchsten Maaße der Kirche ist, daß ist er in einem minderen, aber ganz analogen Grade dem gerechtfertigten Individuum. Der einzige, aber auch wesentliche Unterschied waltet ob, daß das Individuum seiner Besonderheit nach dieser für daselbe zu vermittelnden Rechtfertigung weder unauflösbar, noch unbedingt sich im Zeitleben gewiß werden kann; die Kirche dagegen, in ihrer Allgemeinheit, als das vermittelnde Organ der Heiligung in Lehre, Sacrament und Regiment, nie diese Function, und damit auch ihre eigene Heiligung, also Heiligkeit verlieren kann; weil sie nicht an ein besonderes Individuum, als solches, sondern an die erlösete Menschheit, als Corporation, Einheit, Organismus geknüpft ist, wovon jeder einzelne Christ nur ein trennbares Glied bildet. Die Kirche und das Glied derselben verhalten sich offenbar wie Allgemeines und Besonderes in einem und demselben Organismus: Während nun hienach beide in allen Stücken sich analog sind, ist dieses dadurch nur möglich, daß das Verhältniß des Allgemeinen zum Besonderen, worauf beide beruhen, unter ihnen nicht gestört, vernichtet oder umgekehrt wird: die Analogie, Einigung, herrscht auch hier nur durch eine Differenz, Scheidung. Diese besteht aber darin, daß das Totale den Charakter der Unabkittät, das Besondere den der Labilität trägt, wie dieses sich in jedem Gesamtorganismus vorfindet. Würde nämlich das Besondere an und für sich schon als Unabil angegeben, so wäre entweder die Entwicklung des Organismus vorüber, es wäre für ihn Zeitlosigkeit, oder Ewigkeit; oder das Besondere wäre das Allgemeine selbst, diesem gleich. Da aber Beides für den Organismus als solchen, d. h. für den noch werdenden nicht statt finden kann; so muß auch jenes oben bemerkte Verhältniß ungestört hier herrschen.

Indem aber nun der einzelne Gläubige und die gesammte Kirche, unter sich analog, sonach beide auch in einem analogen Verhältnisse zu Christus stehen; so sind

auch die Lehren über beide analog, sich wechselseitig bedingend. Wenn demnach kein vollendeter Widerspruch auch in der formalen Consequenz seyn soll, so müssen Beide einander nach und gleich gebildet seyn. Hat darum Möhler die confessionellen Verschiedenheiten der Anthropologie vorangestellt; so war damit auch schon zur Differenz in der Lehre von der Kirche, und den Erkenntnißprincipien, und zwar je in ihrem Gegensatze zugleich der Grund gelegt. Für die größere Klarheit jedoch war die Voranstellung der Anthropologie darum erwünscht, weil von den, ihrer Natur nach, dem verwickeltesten Streite und schwerer zu schlichtenden Widersprüche mehr unterliegenden historischen Punkten und Fragen hier ganz abgesehen werden, und in der offen vorliegenden religiösen Anthropologie die Differenz sammt allen ihren Consequenzen ungetrübter nach allen Seiten hervortreten konnte; während der historisch aufgeworfene und so zu schlichtende Streit erst am Ende des historischen Prozesses und das unumstößliche Resultat erwarten läßt.

Sollte aber bei den Lehren von der Kirche und den Erkenntnißprincipien alles Historische ausgeschieden und diese als rein theoretische Glaubenssätze behandelt werden; so fiel, wie gesagt, einerseits ihre Grundanschauung mit der Anthropologie des Menschen zusammen, und andererseits waren sie sogar unverständlich, ehe man das Subject, für welches und an welchem sie wären, nach seinen natürlichen und geistigen Fähigkeiten und Beschaffenheiten erkannte. Wie mit dem Selbstbewußtseyn die neuere Philosophie, und das aber auch nur in sofern mit Recht, beginnt, als das Gottes- und Weltbewußtseyn in ihm gleichzeitig gesetzt ist, und beide letztere ohne das Selbstbewußtseyn nicht, und nur in und an ihm für den Menschen vorhanden sind; so ist auch die religiöse Anthropologie am geeignetsten, den Grund zu einer wissenschaftlichen Darstellung hiebei abzugeben. In der That hat mit seiner Forderung an den Tag ge-

legt, daß er hinter den wissenschaftlichen Fortschritten der Zeit zurückgeblieben. — Ein anderes Verhältniß entsteht freilich in der Dogmatik als systematischer, positiver Wissenschaft, wo weder mit den Erkenntnißprincipien, noch der Kirche, noch der Anthropologie einseitig, aus andern hier nicht zu entwickelnden Gründen, begonnen werden kann.

Auch ist endlich die dogmatisch-anthropologische Differenz, als die bestimmtest ausgebildete, viel geeigneter zur Basisirung einer Comparation, als die an sich noch ganz und gar, in einem großen Kreise von Unbestimmtheit und Subjectivität, sich bewegenden Lehren des protestantischen Erkenntnißprincipes und der damit verwandten Lehre von der Kirche, die sich übrigens, wiederholen wir, alle analog und gleich gebildet sind, auch sogar je nach den verschiedenen Perioden und Phasen des Protestantismus alle unter einander zusammenhängend sich umgestalteten und modificirten. Und wenn das protestantische System nicht auch hierin der Consequenz ermangeln sollte; so müßte dieses statt finden, selbst im Falle, die formale Consequenz, wie es denn in der That so ist, eine allgemein hier herrschende Inconsequenz, oder substantialen inneren Widerspruch beträfe.

Doch, gesetzt, aber nicht zugegeben, Möhler hätte die Lehre von der Kirche und den Erkenntnißprincipien nach formaler Ordnung zuerst behandeln sollen; so fand auf jeden Fall diese Übergehung ohne allen Nachtheil statt, weil derselbe überall auf die Centralidee zurückführt. Dann aber, wenn in einer Darstellung Alles auf besagte Grundidee zurückgeführt, und aus ihr Alles erkannt wird; kann auch ohne Nachtheil für das innere System und die Darstellung des Stoffes überhaupt nach Gutbefinden von irgend wo der Anfang geschehen, weil, man mag beginnen oder angreifen wo man will, jeder Radius der ganzen Peripherie nach dem Centrum führt, und die Peripherie allerorts auf dasselbe

hinweist, wie auch umgekehrt das Centrum überallhin anweist.

Nachdem wir so den Grund zur formalen Darstellung Möhlers nicht in einer Voreingenommenheit gegen den Protestantismus; sondern in der bezweckten Klarheit und dem inneren Gewinn für den behandelten Stoff erkannt haben, fassen wir uns nun kürzer, und entnehmen noch aus dem siebenundzwanzigseitigen Präludium: „daß es unbestrittene Thatsache des protestantischen Erkenntnißgesetzes“ ist, daß dasselbe, „indem es streng auf's *verbum externum* (?) hält und vermöge eines ächten Katholicismus der gemeinsamen Auslegung offener und deutlicher Schrift, folglich zugleich dem göttlichen Gemeingeiste der Kirche vertraut, gegen alle einseitige Innerlichkeit und Subjectivität der Enthusiasten sich verwahrt.“ (S. 17.)

Wir übergehen die nähere Erklärung, die wir über die Worte vom Verfasser fordern, wie auch die gerechten Aussetzungen, die wir hierüber machen könnten, und lassen die gegründete Behauptung hier fallen, daß dieß im Grunde nur leere Worte seyen; um ferner die Verständigung hervorzuheben, welche uns der Verfasser S. 25 zu Theil werden läßt, daß „die protestantische Kirche ihren ursprünglichen Mängeln und schroffen Einseitigkeiten aus ihren eigenen Mitteln abzuhelpen gewußt hat.“

Nach so offenem Geständnisse von Mangelhaftigkeit der eigenen „Lehre“, deren Mängel und angebliche (etwa in die Rationalistenperiode fallende?) Verbesserung der Verfasser hier meint und bekennt, wo es überhaupt scheint, daß auf eine positive Stabilität der Lehre ganz Verzicht gekriegt werde, indem nur ein Mangel dem andern, ein Bedürfniß dem andern, eine alte dogmatische „schroffe Einseitigkeit“ der neuen weicht, dürfen wir es denn auch dem Verfasser nicht verargen, wenn er S. 19. dieses, zu der an sich richtigen Erklärung, daß Katholiken und Protestanten zur Zeit der

beginnenden Spaltung nach Reformen verlangt, die Bedingung, unter welcher die ersteren dieselben gewollt, also hin stellt: „es soll in der öffentlichen Lehre nur soviel Ansehen der Offenbarung und Schrift, soviel zuvorkommende unerbiente Gnade und menschliche Erlösungsbedürftigkeit geltend gemacht werden, als zur Begründung und Ableitung der jetzt bestehenden Kirchengewalt und des jetzt üblichen Sacramentes erfordert wird, dagegen soll wiederum soviel Lehre von geistlicher Fähigkeit des Menschen zu verdienstlichen Handlungen im Schwange bleiben, als dazu gehört theils den Clerus zu priesterlichen Leistungen und das Mönchtum in den Augen der Welt zu befähigen, theils den Laien oder den Christen überhaupt in Pflichtaufgaben zu versehen, deren Art und Maß ihn zum Gehorsam gegen die Kirche bestimmen muß.“ (S. 19 — 20). —

Nach einer solchen Grundanschauung, die der Verfasser von der katholischen Kirche hier darlegt, welche erstere die Schlechtigkeit, Betrug und List zur Lebens- und Glaubensmaxime letzterer stempelt, nach einer solchen ausgesprochenen Anfeindung, die sich in Bitterkeit und Haß selbst zerstört, und keiner weiteren Erörterung würdig ist, die etwa aus dem Munde eines einjährigen protestantischen Candidaten unter Krugs oder Paulus Leitung, nie aber von der Feder eines positiven evangelischen Predigers und Doctors hätte sollen erwartet werden können; würde selbst Hr. Marheineke eingestehen müssen, daß solch eine Behauptung Alles das, was Möhler so von vorn herein, oder wie Hr. Marheineke sich ausdrückte, noch mit heiler Haut, über die „überfluge Töchter“ u. s. sagen soll, nicht bloß um hundert Procent an absprechender Intensität, sondern incomparabel an Lüge übertrifft.

Darnach wollen wir zum Schlusse aus einer solchen „Einführung“ nur noch das hervorheben, was der Verfasser S. 10 und. lehren will, daß nämlich die Reformation kein

Streit der bloßen Intelligenz war, daß nur minderes theoretisches Interesse obwaltete, und hiernach die Ähnlichkeit leicht gewesen, — somit der Glaube als solcher damals gering geachtet worden? — wäre. Denn es war eine Lebensfrage, und das, was ins Leben eingriff, wie »praktische Dinge, Gebräuche, Messe, Eölibat,« diese waren es, wie der Verfasser ehrlich meint, woran sich jedesmal die Vereinigung zerschlug. So sahen denn in der That auch schon Luther die Sache an, und die edlen, in der Reformation nach Zeugniß Pirckheimers und Anderer besonders renomirten freien, evangelischen »Nürnbergers«. Letztere erkannten sogar dieses selbigen, auch ohne ihre jahrweise gedungenen Prediger, aus ganz eigenthümlichem praktischen Instincte; und darum war eben unter solchen Menschen einer Seite eine Vereinigung mit der Kirche unmöglich. Wir aber stellen nun die Frage: von welcher Seite, nach dem Verfasser, die Glaubensstrennung zu fassen und zu würdigen wäre? von der praktischen, moralischen oder theoretischen, dogmatischen? Wir fragen, wer die Reformation edler aufgefaßt habe, ihr gewissenhafter Prüfer, Wöhler, oder ihr blinder Anbeter, Rigisch? Wir fragen, wo dieselbe schöner, ja entschuldbarer sich darstelle, im verirrtten Gefühl, wie beim ersten; oder im wilden, losgelassenen Triebe, wie beim zweiten Auctor? — Um jedoch aus der einleitenden Begrüßung freundlich vom Verfasser zu scheiden, stimmen wir auch in dem hier Gesagten ganz ihm, nach der factischen Beziehung hin, bei.

Obgleich wir unsere Leser nicht hineinführen wollen in das Labyrinth, welches der Verfasser bei Umgehung seines Gegenstandes um denselben, um sich und Wöhler flücht, so können wir doch nicht umhin Erstbenannten das für die Religionsphilosophie nicht minder wie für die Dogmatik interessante, damit wir nicht sagen wunderliche Resultat mitzutheilen, daß »Gnade, nicht eigenschaftlich, sondern als

Wirkung aufgefaßt, die göttliche Heilbringung in der sündigen Menschheit ist, im Gegensatz sowohl der Verdienstlichkeit und des Rechtsanspruchs, als der natürlichen Kraft und Fähigkeit.“ (S. 42.) Freilich, wenn man Schöpfung, Erlösung und Heiligung in solchem Verhältnisse betrachtet, daß die zweite nur wieder die zersetzte erste substantialiter, oder essentialiter restaurirt, und die dritte in ein bloß äußerliches Verhältniß zum Menschen gesetzt wird, so zwar, damit zur Vollenbung des Widerspruchs in den drei großen Werken, das, was wir im ersten gehabt, im Falle theilweise verloren, im zweiten wieder erhalten, darauf im dritten noch nicht unser Eigenthum werde, (d. h. so wenig ohne uns seyn kann, die es nehmen und behalten, als ohne Gott, der es gibt): dann mag man leicht in die traurige Lage kommen, daß man mit Übergehung aller Forderungen der religiösen Intelligenz, wir sagen noch lange nicht des Glaubens, übersieht, wie die Menschheit Gnade hatte auch ehe sie eine „sündliche“ war, ja daß die Schöpfung selbst Gnade, und nicht etwa, wie des Verfassers Ansicht erwarten läßt, eine Eigenschaft Gottes, für Gott „eigenschaftlich,“ also innere Nothwendigkeit oder Zwang ist; sondern, daß sie nämlich von Seiten Gottes aus Freiheit, nicht aus „Bedürfniß“ geschah. Eine Lage, welche dann auch den Verfasser dazu brachte, in Übereinstimmung mit seinem $\frac{1}{2}$ Gnadenbegriff zu sagen: „Wendet man ihn dennoch dort an, wohin er nicht gehört, so wird der unschuldige Stand mit dem sündigen indifferencirt; der Sünder erscheint immer mehr als der bloß bedürftige, der eine Hülfe in Anspruch nimmt, dem reinen Adam aber, dem Geschöpfe Gottes, substituirt sich die Sünde.“ (S. 43.) Wie sonderbar! Gnade also soll nur da eintreten, wo Sünde obwaltet. Wenn aber doch jede positive Operation Gottes auf die Geschöpfe Gnade ist, was Niemand, der einen freien, persönlichen Gott anerkennt, läugnen kann; erhalten wir dann nicht auch für

das Geschöpf als solches schon den Begriff der Sünde, als ihm zugleich anliegend? Denn wollte der Verfasser im reinen Adam keine Gnadenwirkung, sondern nur eine Gnadeneigenschaft Gottes anerkennen, so würde dadurch Adam zu Gott selbst in ein nothwendiges, nicht freies Verhältniß treten; er hinge, um uns des von einem deutschen sogenannten Philosophen über diese Urverhältnisse gebrauchten Bildes zu bedienen, mit Gott, als seiner Mutter, zusammen, wie das Kind mit der seinen, und der Urmensch, das Urkind mit der Erde — durch die Nabelschnur. Wenn Adam von Gott keine Gnade erhält, so hat weder er, noch Gott Freiheit, und es springt so der Begriff von Schöpfung heraus, welcher diese als Begrenzung, Limitation, Negation, Endlichwerdung des Unendlichen ansieht; ein Begriff, den Herr Baur in seinem Buche gegen Möhler ebenfalls, und zwar weiter entwickelt hat, der zum Pantheismus führt und dieser ist.

Es möchte darum wohl ein innerer Zusammenhang der Ansichten Beider, des neuen Theologen, Hrn. Baur, und des alten, Hrn. Nitsch nämlich, statt finden, wornach ein solches gemeinschaftliches Resultat im Protestantismus selbst schon gegründet wäre. Und so ist es auch in der That. Darum war es denn zur inneren Abrundung der Ansicht des Verfassers nur consequent, wenn derselbe (wie er zwar meint, zur herrlichen Hervorhebung des erlösenden Werkes Christi, damit die Tiefe des Falles und die Göttlichkeit und Fülle der Erlösung recht ans Licht komme, in der Wirklichkeit aber zur weiteren und vollendeten Spiritualisirung seiner Lehre) gar sehr gegen die ursprüngliche Gnade (die er jedoch, reblich genug, für die Katholiken, nicht wie Hr. Marheineke mit *similitudo* identifizirt) d. h. gegen die, außer der *gratia naturalis*, oder — *creatoris* dem Adam ursprünglich noch gegebene *gratia supernaturalis*, — oder *gratia salvatoris ante lapsum* — als *gratia gratum faciens*

eifert¹⁾; so zwar, daß er nicht bloß gegen die Katholiken ungehalten ist, sondern auch gegen die Protestanten sich wendet, die auch „einiges dergleichen herzugetragen, in un- gehöriger Nachfolge der Alten, als Kirche, Bund, Sacrament, daß Adam die Gabe der Bewahrung gefehlt, daß er vor dem Sündenfalle die Einwohnung des heil. Geistes gehabt u. dgl.“ (S. 43 — 44.) In der That, es ist in hohem Grade befremdend, wie der Verfasser nicht rückwärts zur Einsicht dieser Einseitigkeit und Abgerissenheit, in der er die Werke Gottes darstellt, dadurch gelangen mußte, daß er selbst über die eng damit zusammenhängende Lehre von der Ursache des moralisch Bösen eingesteht: wie die Reformatoren hierin, „wie sehr auch in ihrem Conflict mit Erasmus und dem menschlichen Wahlvermögen alle und jede Contingenz der bösen Handlungen bestritten wird, so daß sie in dieser Richtung nicht selten auf den Punkt der Unausführbarkeit ätiologischer und telologischer Betrachtung nicht ohne ihre eigne Schuld gerathen“ — bloß damit entschuldigt werden können, daß sie nur im Widerspruch mit sich selbst, oder, wie der Verfasser dieses euphemistisch ausdrückt, aus Mangel an Faßlichkeit ihrer Schutzwehren, nur die absolute Nothwendigkeit menschlicher Handlung durch

1) Die Erlösung in Christo ist bekanntlich den alten, d. h. katholischen Christen eine umgekehrte Schöpfung, welche wie die erste die Essenz, so als die zweite neue die Qualität der Creatur zu ihrer Grundlage hat. Wie es aber in der Erlösung und namentlich in ihrer Gnadenquelle, den Sacramenten eine gratia gratis data und — gratum faciens zur Restauration des Ganzen giebt; so müssen wohl auch in dem ersten Schöpfungswerke diese zwei Momente, als donum naturale und — supernaturale, jenen beziehungsweise analog sich vorfinden. Sie werden auch miteinander je verworfen und anerkannt. Wir brauchen hoffentlich auch nicht weiter zu erörtern, warum wir das donum supernaturale im ersten Menschen eine gratia salvatoris ante lapsum genannt haben.

Rechtspruch abwehren, aber nicht durch erleuchteten Glauben und gläubigen Begriff besiegt und gelöst entfernen konnten. Es blieb also voll inneren ungelösten Widerspruches ihr Bewußtseyn, und ihr Gefühl war besser als die durch ihre Grundlehre in Bewegung gesetzte, und zur Folgerung fortgetriebene Intelligenz derselben.

Aus diesen und ähnlichen Ansichten über die Reformatoren geht aber, (wie wir hier incidenter bemerken) ganz klar hervor, daß Hr. Nitsch, wie überhaupt alle Gebildete oder denkende Protestanten nur negative, nicht positive Jünger der Reformation genannt werden können, und sind, auch mitunter seyn wollen. Es erscheint aber auch dadurch als sehr nahe liegend, daß dieses Prinzip überhaupt keine andere Jünger aus Prinzip, als nur solche negative zulasse, oder anerkenne. Wir müssen hier darum lobend uns an die negative Definition dieses Prinzips, wie sie Hr. Marheineke gab, zurückerinnern, und die historische und faktische Richtigkeit oder Wirklichkeit nach jeder Beziehung davon, und darum die im Prinzip gegründete Gespensterhaftigkeit des Protestantismus anerkennen. Denn eine andere Frage ist es freilich um die Wahrheit desselben. Ja uns möchte es fast scheinen, daß Resultat über den Protestantismus müßte noch schlimmer ausgefallen seyn, wenn Hr. Möhler nach Hrn. Nitsch's Forderung mit den Erkenntnisprinzipien begonnen hätte. Denn beim Ausgange vom Menschen und seiner natürlichen Beschaffenheit lag doch in der Substantialität desselben Etwas zu Grunde, was wohl entstellt, verzerrt, zerrissen werden konnte, (wie ihm auch dieses alles durch die Reformatoren und ihre Lehre geschah,) jedoch noch nicht verflüchtigt. Aber das Prinzip jener Lehre als erkennendes ist nun einmal gar nichts Objectives, aller positive Gehalt mangelt an sich ganz und gar. Möhler hätte so dieses System nur als sogleich rein spiritualistisch in allen Konsequenzen darstellen

können; wobei sich herausgethan hätte, daß zu historischen Entwicklungen inner diesen Prinzipien es an allem innern organischen und nothwendigen Grunde mangelt.

Es ist übrigens dieses negative Prinzip nicht bloß conträr, sondern der innersten Wurzel nach contradictorisch jeder göttlichen Offenbarung im eigentlichen, historischen Sinne.

Wir schließen unsere wenigen Bemerkungen über den ersten Artikel mit einer Berichtigung der Weise, wie der Verfasser sich gegen Wähler darüber äßter; hier ausgelassen, daß er unverhältnißmäßig aus gehäßigen Parteiabsichten bei Darstellung der protestantischen Lehren die Symbole fast ganz übergah, ihren Inhalt nur in Noten vorbringe; oder am Ende, nachdem er weitläufig die Privatmeinungen der Reformatoren dargestellt und widerlegt, die davon abweichende protestantisch-symbolische Lehre erst vortrage; zu welcher übrigens Hr. Nitsch nicht einmal gerne die Solida Declaratio als Document gelten lassen zu wollen scheint. Es ist jedoch bei einigem Nachdenken klar, daß Hr. Nitsch die hier obwaltenden Verhältnisse nicht gehörig erkannt und gewürdigt hat. Denn in einer Symbolik, welche der Art beschaffen ist, daß sie in steten Geburtswehen und unaußhörtlichem Wechsel der Lehre sich befindet, wie die protestantische, darf die Frage nicht bloß, oder vorzüglich, wenn eine gründliche Antwort erfolgen soll, so geschehen, wie Hr. Nitsch sie hinstellt: was lehren sie jetzt, oder was lehrt eine Partei, ein Haupt derselben jetzt? sondern: was war je schön protestantische Lehre, und wie steht es im Zusammenhange mit dem Gesamtsysteme des Protestantismus; daß Luther mit jenen andern Lehrern, oder ein Anderer so was schreiben, lehren, behaupten, daß die Symbole so was, wenn auch nur für sich und momentan festhalten, wie weit war es consequent, daß letztere etwas von Luther (oder Calvin, u.) Behauptetes negiren oder ignoriren konnten,

und wollten? Wie weit ist es recht und läßt protestantisch, daß dieses letztbesagte Können und Wollen die heutigen Protestanten mit jenen zwei Auctoritäten, den Symbolen und Privatschriften der Reformatoren, heutzutage wieder weiter, oder nicht üben? Und wie reimt sich dann dieses alles sich Widersprechende zusammen? ¹⁾)

Wenn die Privatmeinungen der Reformatoren (wobei wir jedoch geradezu behaupten, daß es in der Lehre solche an sich nicht gäbe, indem das was man so nennt, nur aus der späteren Entwicklung des Protestantismus entnommen werden kann, durch diesen aber, je nach seiner polymorphischen Gestaltung, Alles punktwaise negirt, und Alles, was jene lehrten, so affirmirt wurde, die Reformatoren auch in der Regel solche bei sich nicht, am wenigsten aber in den idiotisch protestantischen Lehrpunkten öffenlich anerkannt wissen wollten) — wenn also, sagen wir, die Privatmeinungen der Reformatoren nicht symbolisch, und später, früher symbolische Lehren aufgegeben wurden; so ist es für die pragmatische und wissenschaftlich symbolische Ergründung des Protestantismus noch nicht genug, daß man solche Fakten angibt, darauf sich beruft, damit sich stützt oder gar vertheidigt. Es muß im Gegentheile der innere Zusammenhang oder Widerstreit des Festgehaltenen, Verworfenen oder neu Aufgenommenen erklärt werden; indem alle solche zu- oder abgehende Lehren und Sätze in einem gewissen innern negativen oder positiven, feindlichen oder freundlichen, weiteren oder engeren, loseren oder innigeren Zusammenhange unter sich und mit dem Principe stehen, und keine Erscheinung der Art genügend als vereinzelt für sich dastehend aufgefaßt, festgehalten und begriffen werden kann. Auch bleibt zu allem dem noch das Verhältniß der Reformatoren zu ihren Confessionen, und das der Schriften ersterer zu den Sym-

¹⁾ Vergleiche hierüber Röblers „Neue Untersuchungen“. S. 230.

hohen letzterer fest und peremptorisch trotz alles Einredens, so wie es Möhler in der Einleitung zur 2ten und 3ten Ausgabe gestellt hat.

Schließlich müssen wir bekennen, von den sogenannten Privatmeinungen der Reformatoren lange noch nicht erschöpfend geredet, und namentlich nicht ihren exoterischen und esoterischen Charakter, welchen sie bei ihren Urhebern und deren vertrauten Genossen theilweise hatten, berücksichtigt zu haben. Denn so galt wohl von ihrer exoterischen Seite, daß „Gottes Wort“, „mein“ d. h. Luthers Wort war. Von esoterischer Seite hatte besonders das bekannte „*dolos, mendacia et lapsus nostros*“ auf sie Bezug. Und hierin gab es nicht nur einzelne Privatlehren, sondern die gesammte Lehre war privat.

Herr Rigisch hat daher durch diese seine Anschuldigungen nur an den Tag gegeben, daß ihm selber der status quaestionis ganz verwirrt und verzerrt erst ins Bewußtseyn getreten; daß ihm somit auch die rechte Auffassung seiner protestantischen und symbolischen Lehre, — welche nicht als aus einer Offenbarung, als göttliche That unmittelbar hervorgehend, sondern einzig als gemein historisch und menschlich werdend, nachgewiesen werden kann, dadurch, daß er dieselbe (Lehre) ohne diese wesentlichen Relationen betrachtete, — unumöglich gemacht wurde.

Übrigens ist nicht zu läugnen, daß der Protestant, welcher die heilige Schrift (abgesehen von, ja als im Widerspruch aufgefaßt mit dem lebendigen, objectiven Worte, oder der Tradition) als einzige, ausschließliche Erkenntnisquelle gelten läßt, auch die Symbole als solche nicht anerkennen kann; somit im Grunde nicht zu den alten orthodoxen Protestanten gezählt werden darf, indem sein Princip von dem faktischen Bekenntniß jener spezifisch verschieden ist. Ja selbst in jenem Falle, und gerade da fände letzteres statt, wo jene von ihm noch adoptirten protestantischen, und

der Schrift beigezählten Symbole die heil. Schrift als einzige Erkenntnißquelle aufstellen würden; weil dadurch der Schrift selbst ein anderer Erkenntnißgrund noch beigelegt wird; jedes Symbolum aber überhaupt nicht auf die Schrift, sondern nur die Tradition zunächst hinweist, und als fixirtes je ein Moment derselben, ihr entstanden ist; eine Funktion der Tradition, welche, im Falle letztere verworfen wird, nicht durch die Schrift selbst, sondern nur das Individuum als einzelnes ersetzt werden kann. In der Tradition ist nämlich die Menschheit als Gesamtheit, und das Individuum als in dieser organischen Gesamtheit thätig. War nun aber die Grundanschauung der Reformatoren selbst schon der Schrift als vermeintlich einziger Erkenntnißquelle zugewendet; so ergiebt sich, wie sie nicht minder mit sich in Bezug auf die älteren von ihnen traditionell anerkannten Symbole in Widerspruch waren, als die neueren supra-naturalistischen Protestanten, dieses in Bezug auf die Privatsymbole sind. Ist die Schrift aber einzige Erkenntnißquelle, so kann es überhaupt kein allgemein gültiges Symbolum geben, und die, welche solche alle läugnen und verwerfen, sind am consequentesten. Der „Katholizismus“ des „Erkenntnißgesetzes und der Auslegung“ von dem Hr. Nitsch spricht, ist daher auch hier nur ein leeres Wort, das die Scham und das Schmachgefühl über die Blöße im Glauben erzeugt hat; derselbe gleicht hier einem geliehenen Rocke über einem Stocke ausgespannt, ganz ohne inneren Gehalt, er ehret höchstens Den wohl, welcher es schrieb, der Confession selber aber, als Totalität, bleibt er fremd, und muß dieses bleiben, wenn sie sich nicht auch logisch widersprechen soll.

Noch fällt uns als merkwürdig auf, daß Hr. Marheineke die Soginianer offen, und beide, Hr. Nitsch und Marx, heineke die kleineren protestantischen Sekten stillschweigend aufgeben; da doch ihnen allen mit beiden gemeinschaftlich

im Grunde dasselbe Prinzip ist. Daraus scheint doch hervorzugehen, wie nicht die Gleichheit des Prinzipes, sondern die Specialität des confessionellen Bekenntnisses, nach ihrer praktischen, von der theoretischen verschiedenen Ansicht zum ächten Protestanten macht.

Den zweiten Artikel beginnt der Verfasser damit, daß er, um seine Confession gegen die auffallend zufällige und menschliche Art der Entstehung ihrer Lehren zu schirmen, etwas Ähnliches auch in der katholischen Kirche, und dem Verhältnisse der Theologen zur kirchlichen Lehre im Mittelalter aufzufinden bemüht ist. Die Synode von Trient, meint er, verdammt eigentlich nur die „Privataußerungen der Reformatoren mit Annäherung an ihren eigensten Kraftausdruck, welche als Lehrsätze das protestantische Bekenntniß nichts angehen.“ Wie sich die Reformatoren zum protestantischen Bekenntnisse, so sollen sich die Scholastiker und Theologen zum katholischen Glauben verhalten. Exempla: (S. 223.) „Pabst oder Sorbonne, kurz die Hierarchie stoßen hie und da einem Scholastiker den Mund, aber irgend einem andern, der das jedesmal noch über natürlichere oder sakramentlichere, das in der mündlichen oder Volksvorstellung lag, mündrecht und denkbar zu machen mußte, mußte sie, wenn sie selbst bestehen wollte, freie Sprache lassen.“

In der That, mit einem ganz andern Rechte als der Verfasser S. 225, wo er sich gegen die schlagende Wahrheit Möhlers nicht mehr anders zu helfen weiß, phraseologisch bedauert, „die Feder ergriffen zu haben“, müßten wir Anstand nehmen auf eine, so aller historischen Wirklichkeit den frechsten Hohn sprechende, sich ganz nackt, in einer von Geburt aus corrumpirten Unschuld, ohne alles dialektische Gewand preisgebende, verschrobene Ansicht und bössliche Erklärung weiter einzugehen.¹⁾ Herr Nitzsch beweiße einmal

1) Man sollte fast meinen Hr. Nitzsch sey durch sein symbolisches

statt Faber Tiraden, mit denen er hier im zweiten Artikel alle Mäßigung überschreitet, und je mehr ihm gründliche Wahrheit ausgeht, um so bitterer und invektiver wird — er beweise einmal, sagen wir, ein Dogma, das die Scholastiker zum Urheber habe; wie wir ihm über alle eigenthümlich protestantisch-symbolische Lehren beweisen, daß sie unmittelbar und zunächst aus den Schriften und Meinungen der Reformatoren, und bei diesen aus eigener Fülle, oder aus der der alten Häretiker geflossen sind. Wenn er einen Scholastiker aufweist, der ein neues Dogma aufgebracht; habe er gesiegt: weist er aber Einen oder Viele auf, welche mit einer Geistesgröße, gegen die alle Talente des dreihundertjährigen Protestantismus nur Stümper sind, eine bestimmte Lehre neu dargestellt, inner desselben essentialen und dogmatisch je vorher schon bestimmten formalen Grundes; dann hat er nur gezeigt, daß die Kirche in der That Leben hat, wie schon Vincentius Lirinensis bei ihr es beschrieben und gefordert hat. Was aber, mag er da sagen was er will, ein „ganz anderes Verhältniß wenigstens ist“, als das der Reformatoren zu ihren Symbolen, die nur, im besten Falle, gesteigerter oder retardirter Urprotestantismus, ein gesonderter, hemmender oder weiterführender Ausfluß ihrer Privatansichten genannt werden können, aber auch ohne ihre Privatschriften, „Ansichten“ und Streite keinen Grund und Daseyn hätten; während dem in der Kirche gerade das Umgekehrte der Fall ist. In ihr entsteht die Substantialität des Dogma nicht aus dem Streite; sondern der Streit um die Substantialität desselben.

Über die dann folgenden Generalien, als das Bedürfnis

Bekenntnis negative verbunden von der katholischen Kirche und ihren Gliedern, die er doch integer neben sich zum Behufe des Kampfes gegen die Rationalisten, wenigstens seinen Worten nach, dulden zu wollen die gütige Rücksicht hat, immer nur Arges und das Schlimmste zu denken.

Der Reformation, wegen der „vielfachen babylonischen Besangenschaft“ (S. 234) im Systeme des „Wirkens Gottes“ (S. 225); die Ankündigung derselben in dem im zwölften Jahrhundert „unter Christen aller Volksstufen verbreiteten Bewußtseyn von der Ausartung der Kirche, und von der herstellbaren Einsicht des Urchristenthumes“, aus allen weiteren Bedürfnissen und Ankündigungen können und wollen wir hier dem Verfasser zum alten Liebe nicht weiter neue Noten componiren; nur wundert es uns, daß er die erste Ankündigung und das erste Bedürfniß zu derselben nicht schon wie andere Männer viel göstreicher in der ersten Kezerei, oder gar, noch originaler und origineller, in der Erbsünde Adams gefunden habe. Wahrlich, man erhält einen Begriff, wenn auch nicht gerade von geschichtlicher Kenntniß, so doch von Besangtheit, wenn man folgendes beim Verfasser liest: „Wenigstens vor und neben ihnen (den Reformatoren) zeigt uns die Geschichte kein Protestiren gegen das anerkannt Schlechte, noch ein Reformiren zum anerkannt Guten, das nicht mit dem ihrigen in den Zusammenhang der Unterordnung oder Vorbereitung träte.“

Wenn wir beim Verfasser vorherrschend physikalische Betrachtungsweise wahrnehmen würden, möchten wir glauben, daß er unter „Zusammenhang“ hier vorzüglich jenes verstand, was dem protestantisch reformirten Wesen direkt entgegengesetzt war; denn auch die polaren Gegensätze haben Zusammenhang, so wie auch in der That Zusammenhang zwischen den wahren und falschen Reformatoren jener und der bald folgenden Zeit, z. B. zwischen Luther und Ignatius von Lojola, dem heil. Franciscus Xaverius, (an dessen Gedächtnistag wir zufällig dieses schreiben), und wenn auch eben ein contradictorischer war.

Nach solch geläuterten historischen Ansichten wird uns aber doch jeder Unbefangene zugestehen, daß es mehr als einen Augiasstall ausfegen, daß es das Unmögliche ver-

richten, nämlich eine völlig verhärtete Intelligenz läßt machen hiesse, die Vorurtheile so festgeranntter Männer zu zerstreuen; Vorurtheile, die sich als historische Thaten begeben, wo daher die Speculation und Dialektik zur Prüfung; Widerlegung oder Entwicklung wenig oder gar nicht anwendbar ist. Auch hat es hienach gar keinen Sinn mehr aus der Feder des Verfassers, wenn er sogleich darauf in „einsichtsvolleren, wohlmeinenden“, „edleren Männern beider Seiten“ spricht.

Ihm, Hrn. Rigsch, steht Klein: nur noch an, also zu sprechen: „Sofern du z. B. Messiaser als die in Wort und Werk von den Aposteln eingeführte Feier des heil. Abenmahles geltend machest, bist du die irrige, durch geschichtliche Lüge-Theologie belogene und belägende Kirche; dergleichen eine irrige, sofern du das ursprüngliche und allgemeine Christenthum anders als mit und in den Zusätzen der Päpste, Scholastiker und Synoden nicht bewahren zu können meinst, oder nicht bemerkst, wie sich in diesen Zusätzen an denen heidnische und jüdische Neigungen (!!!) der Kirche ihren Antheil haben, ein Widerspruch gegen das Ursprüngliche vorfindet, der wieder gelöst werden muß; du bist sogar die falsche und unwahre Kirche und der schändliche Stuhl....“ — Ja, römischer Antichrist! muß der Geist Herr Rigschens ausrufen, der von Luther her ²⁾ sich an

¹⁾ Warum sagt der Verfasser nicht geradezu, ohne weitere Umschweife: des Lügenvaters, des Teufels Kirche? Wenigstens berichtet uns Wöhler in den „Neuen Untersuchungen“ S. 422, daß die Protestantiker zur Zeit als die orientalischen Sitirgia nach Europa kamen, selbe für eine Erfindung des Teufels erklärten. So verfährt im Grunde Hr. Rigsch auch hier. Man kann überhaupt dieses Verfahren des Hrn. Rigsch in Bezug auf seine objective Geltung, nur ein aprioristisches Lügner nennen, wie es Wöhler l. c. charakterisirt.

²⁾ Wie derselbe einst auch ein Bischof sui generis war. cfr. Luther's Tischr. Leipz. Ausg. S. 377.

ihn übertragen, und der wohl in etwas Besserem als einem gemeinen Teufel bestehen muß, da dieser, wie Luther seine Genossen lehrt, „von stund an“ in den Bischof fährt, den man „im Papstumb“ macht, — ja, muß dieser Geist in Hrn. Nitzsch, wenn derselbe die in einer Symbolik entbehrliche, oft ungeeignete Höflichkeit, und Rücksicht auf ein verzärteltes Gefühl moderner Bildung abgelegt, laut ausschreien, wie ein anderer Prophet in Martin Luthers Stimme: Du, „Bitar Christi“ dich nennend, bist „der falsche Prophet und Lehrer mit deiner aufrührischen Lehre, denn es stimmt kein Orden mit dem andern überein, und sind doch alle wider Christum, denn du hast die Lauffe in Verachtung gebracht“¹⁾ — Sein („des Endchristi, Papsts“) Reich ist ein Reich der Lügen und Verderbens, Psalm X. Sein (dein) Mund ist voll Fluchens, Falschs und trugs, seine Zunge richtet Mähe und Arbeit an.“²⁾ — Ja, muß betheuern dieser Geist: „Ich glaube, daß der Papst ein verummter und leibhaftiger Teufel ist, weil er da Endchrist ist. Denn gleichwie Christus rechter, natürlicher Gott und Mensch ist, also ist auch der Antichrist ein leibhaftiger Teufel.“³⁾ Er ist: „die unverschämte Hure, der gewliche Schandfleck und Unflat.“ — Es ist kein Name noch Schmehewort, damit der Papst feindselig gnug könnte genant werden, wie ers wol wert ist.“⁴⁾ — „Nach dem Teufel ist der Papst ein rechter Teufel.“⁵⁾

1) vfr. Tischr.-Leipzig. Ausg. S. 378.

2) Tischr. Eisleb. A. S. 119.

3) An dieser Logik seines Ervaters wird doch Hr. Nitzsch gewiß nichts auszufegen haben. Wir bedauern nur daß derselbe, dem die Logik Hrn. Wöhlers gar nicht ansteht, zur Commentirung der seinen, und zur Probe der von ihm so belobten Lutherischen nicht dieses oder ein ähnliches Beispielchen angeführt, und nur so ins Unbestimmte hin seines Helden Denf- und Schlußfestigkeit herausgestrichen hat.

4) Tischr. Eisleb. A. S. 339.

5) l. c. S. 341.

Den „Bitar Gottes“ des Verfassers kommentirt aber Luther wohl authentisch und unvergleichlich also: „In des Pappsts und seiner Suppenfresser Bücher stehet öffentlich, was der Pappst sei, nicht allein ein Mensch, sondern auch Gott, das ist, der Pappst ist ein irdischer Gott, ja ein rechter irdischer Gott, wie der Teuffel, der nichts himmelisch hat.“¹⁾

So hätte Hr. Nitzsch mit seinem Glaubenspatriarchen „deutsch“ reden sollen. Denn dasselbe besagen seine verblühten Worte.

Weil aber Hr. Nitzsch sich so sehr scandalisirt, daß Möhler gesagt, Luther erhebe sich an Christi Stelle: so vernehme er, was Luther selbst in seinen Tisch-, eigentlich Herzensergießungen, in denen sich wohl am ungetrübtesten sein Glauben nach allen Seiten hervorthut, und von denen aus man Luthers Schriften und Systeme studiren sollte,²⁾

1) l. c. Leipzig. V. S. 320.

2) Herr Nitzsch findet es ganz ungeeignet sich auf die sogenannten „Tisch- und Gelegenheitsreden“ Luthers zu berufen. (Art. III. S. 491.) Aber, er bedenke, aus was besteht denn der schönste Theil des Evangeliums Johannis? Aus Tischreden Jesu. Und was sind denn die Lehren in allen Evangelien? Fast nichts als Gelegenheitsreden des göttlichen Weiskers. Wenn nun aber der Apostel und Stifter des Protestantismus beim Tische, wo der Wein, oder das Bier die Herzen öffnet, so unflätig, roh, unfttlich, grob, zornig und leidenschaftlich war, und er diese Eigenschaften auch sonst bei allen Gelegenheiten so unverdug kund giebt; ist dann bloß in diesen Reden, und nicht auch in ihrem Urheber der directeste Gegensatz gegen die Reden der Liebe vorhanden? Und kann dann die mit Leben und Reden Christi eng harmonische Lehre des Heilands in minderm Widerspruche gegen die mit Reden und Leben harmonische Lehre Luthers stehen, als dieses bei Rede und Leben der Fall ist? Bei einem Heiligen ist Alles heilig, selbst das Tischgespräch; bei einem Unflätigen wird Alles unflätig, auch das Heilige, wie wir bei Luther sehen.

Daß man aber den Protestantismus und die Reformation

sagt: „Es thut mir nicht allein im Herzen, sondern auch in der Kniekele und Fersen sanft¹⁾, wenn ich mercke, daß durch mich armen, elenden Menschen, Gott der Herr beyde, die hellischen und weltlichen Fürsten also erbittert und unfsinnig macht, daß sie für Bosheit sich zureiffen und zuerbersten wollen. Und ich bieweil unter des Glaubens und Vater unsers Schatten sitze und lache der Teufel und seine Schuppen in irem großen Zorn, Marren und Zerren, damit sie doch nichts aufrichten, ohne das ire Sache täglich erger, und meine, das ist, Gottes Sache fördern und besser machen.“²⁾

Wir zweifeln nun gar nicht, daß Hr. Nißsch, nachdem ihm von Luther selbst so kerngut der Staaren gestochen worden, falls er noch Verständniß und Augenlicht aufzunehmen fähig ist, oder werden will, in Möhler allerdings wieder „den Möhler, den deutschen Theologen“ (S. 225) erkennen werde. Ja, sagen wir, er muß und wird ihn, wenn alle Trübung sich bei ihm verliert, noch unendlich deutscher als sich erkennen, 'sofern Deutschheit hier

ohne Luthers und aller Reformatoren Persönlichkeit richtig begreifen könne, möchte so wenig möglich seyn, als wie das Christenthum ohne Christus. Denn das Christenthum ist Christi, und die Reformation in Deutschland Luthers Werk, und das Werk trägt den Charakter des Meisters unverbrüchlich fort, es wird aus diesem ebenso rückwärts verstanden, wie es vorwärts auch zuerst in dessen Verstande lag.

- 1) Luther scheint hienach ein besonderes, höchst gesteigertes animalisches Gefühl gehabt zu haben, das nicht bloß im Herzen, sondern auch noch in andern Gliedern sich secundäre Centralstöße erzeugt hatte.
- 2) Lischr. Jenaer A. VI. S. 418. — Alle diese Stellen sind aus dem kraft- und spruchreichen Lutherischen Taschenbuche gezogen, welches unter dem Titel erschienen ist: Dr. Martin Luthers Werke, in einer das Bedürfnis der Zeit berücksichtigenden Auswahl, oder Nachlese aus Dr. Martin Luthers Schriften. Mainz 1827. In der Buchhandlung von Kirchheim, Schott und Thielmann.

Redlichkeit bedeuten sollte, das zu sagen, oder aufzuschließen was wahr und wirklich ist, und was Hr. Nitzsch hier ächt protestantisch verundeutscht, resp. verschwiegen, verdreht und geläugnet hat. Wenn nun Hr. Nitzsch aber S. 239 sich vernehmen läßt: „daß die protestantische Gemeinde angeregt durch die Reformatoren einen Grund der Lehre gefunden hatte, nach welchem sie sich selbst wieder die Lehren der Reformatoren bestimmte, änderte, ergänzte.“; so erkennen wir: 1) wie Hr. Nitzsch und die mit ihm Gleichgesinnten Luthern Lügen strafen, 2) selbe Luthern nicht zugehören.¹⁾

Theilt uns dann der Verfasser, so ernst und ehrwürdig der Gegenstand an sich ist, doch hier komisch genug, die Entdeckung mit, daß die Reformation von der Thatfache der Rechtfertigung im Glauben ausgeht; spricht er hierauf vom Schmerze, den er bei Möhler gewittert, als sich bei demselben die Entdeckung eingestellt haben sollte, daß „ihm gerade der Hauptangriff in die Luft ging,²⁾ so weit er die Lehre der Bekenntnisse treffen sollte“; und will damit der Verfasser nur sagen, daß die Bekenntnisse der Protestanten hierin im Widerspruche mit ihren ersten Urhebern, den Reformatoren stünden, mit der Kirchenlehre aber einig seyen:

1) Freilich wird dieses Resultat zweifelhaft, wenn man bedenkt, daß die Protestanten, welche die Wissenschaft vorgeblich erneuert haben wollen, und darauf besonders in jüngster Zeit pochen, diesen Anspruch vorzüglich nur erhärten könnten durch eine neue recipirte Logik, die von der katholischen und scholastischen verschieden und mit ihr im Widerspruch ist, wonach sich Widersprechendes reimt und verträgt; dann durch eine neue Poetik und Rhetorik, in denen es Tropen und Figuren gibt, welche dem Redenden oder Schreibenden die Freiheit gestatten Alles willführlich, wie es am besten taugt, auszulegen. Beide aber bewundern wir besonders an Hrn. Baur, und namentlich dort wo er bei Möhler eine eigene Logik finden will; der auch allerdings eine von der seinen verschiedene hat, nämlich eine solche, in welcher sich keine Verdrehung vorfindet.

2) vfr. Marheineken's „Retension.“

so müssen wir bedauern, oder „beklagen daß der Verfasser seine Kritik“ der beiderseitigen Lehren aus Vorurtheil sich getrübt und unmöglich gemacht, und selbe „auf den Standpunkt der ehemaligen gemeinen Polemit hat herabsinken lassen; die gemeine aber nennen wir die, welche aus Mangel an historischer Gerechtigkeit den irenischen Geist verläugnet“. Eine solche also, welche den Frieden entweder auf Kosten der Gerechtigkeit und Wahrheit will und annimmt; oder welche die Wahrheit nicht auf dem Wege des gerechten Friedens oder Unfriedens verfolgt und festhält. Eine Stellung, welche schon der protestantische Gegensatz, um sich als solchen gegen den Katholizismus halten zu können, von vorn herein zu ergreifen genöthigt ist.

Um in die Wirren und Irren einzugehen, womit der Verfasser die Sünde und die hieher einschlägigen Lehren der katholischen Kirche darstellt, gehörte ein größerer Raum, als uns hier gestattet ist. Wir enthüllen nur die Taktik, mit welcher der Verfasser hier operirt. Sie geht dahin aus den protestantischen Unterschied des erbündlichen und des davon geheilten Menschen, welcher ein Unterschied der Natur ist, als einen Unterschied der Art, nach seiner symbolischen Lehre aufzustellen; die Distanz beider Menschen aber nach katholischer Lehre, welche einen Unterschied der (moralischen, geistigen, nicht physischen) Art beider festhält, auf „keinen Unterschied der Art“ (S. 246) durch diese verdrehte Stufung herabzudrücken.¹⁾ Wir Katholiken können, nur bemitleidend

1) Man verzeihe, wenn wir uns hier über die fraglichen Begriffe so ungeeigneter Ausdrücke bedienen, wie: Natur und Art. Wir müssen uns zur Terminologie unseres Gegners herablassen, welche übrigens in der lutherischen Naturanschauung und Anthropologie ihren guten und tiefen Grund zu haben scheint. Wir für unseren Theil, würden uns natürlich der diesen geistigen Verhältnissen anpassenderen, allein geeigneten Bezeichnungen, wie etwa spezifischer und bloß modaler, oder inhärenter und abhängernder Verschiedenheit bedient haben. Freilich, damit hätte

die durch ihre häretische Absonderung verblendete, und vergeblich sich abmühende Vernunft, beim Verfasser lesen, daß nach seinem Resultate: „der Ausartungszustand (als comparativische Verschlimmerung anfangs behauptet) wieder hinweggekünstelt ist; das Trachten des Menschen keineswegs böse von Jugend auf ist; der natürliche Mensch auch etwas vom Geiste Gottes vernimmt.“ 1c. So betrübend auch nun solche Unwahrheiten sind, so können wir doch dem Schreiber derselben allein und persönlich nicht alle Schuld darüber zusprechen; es sind einmal Falschheiten, die sich im Protestantismus angeßet, und die nicht eher enden, als bis er selbst aufhört.

Diese kunstreiche Metamorphose des Verfassers, worin er wohl wider Willen und nach bester Überzeugung, als ein Werkzeug in geistigerer Hand als er selber, verfahren mag, wird besonders S. 250 sichtbar. Hier (250—251) sagt er der symbolisch-lutherischen Lehre so weit ab, daß er, indem er die Sätze: „der Wiedergeborene kann nicht sündigen“ dem: „der Unwiedergebörne kann nur sündigen“ gegenüberstellt, dann fragt: ob erster etwa wahrer als zweiter sey. So viel wir aber aus dieser amphibolischen Stellung entnehmen können, negirt er zweiten. (Denn er wird doch den Apostel Johannes, unter dessen Auctorität er ersten anführt, nicht auch nach der neuen Interpretationsmethode hierin corrigiren wollen?) Wie er nun aber dieses thut, so geschieht dann seine Entwicklung der protestantischen Grundthatfache (der Rechtfertigung durch den Glauben) fast ganz

des Verfassers Argument, welches auf dieser Confusion beruht, mit der eingehaltenen Bestimmtheit und passenden Deutlichkeit allen Halt und alle Kraft verloren. Wir müssen darum, in Rücksicht der sonstigen Umsicht des Hrn. Nitzsch, in diesen wohl nicht ohne Absicht gewählten Vergleichungsworten die Kunst bewundern, die sich eine wie möglich helfende Hilfe aus ihrer eigenen Unbeholfenheit zu schaffen weiß.

in einer Weise, nach der die katholische Kirche von jeher die Rechtfertigung lehrt. (Cfr. besonders das S. 246 — 247 Gesagte.) Damit ist aber nicht genug; auf daß der Gegensatz zwischen beiden Confessionen auch bei ihm wieder Halt gewinne und picant werde, wird jetzt der katholischen Kirche was Weiteres, ihr ganz Fremdes als Lehre aufgedrückt. Denn ganz treulich, sagt der Verfasser S. 251: „Die damals (zur Zeit der Reformation) gewöhnliche Lehre in Kirchen und Schulen sagte, der Mensch vermöge auch ohne die Gnade des Geistes die Gebote Gottes zu halten, die hinzukommende Gnade sey nur dazu da, diesem Gehorsam den Charakter des Verdienstes zu geben.“

In welchen Worten aber sollen wir die Gefühle und Gedanken kund geben, die bei so schrecklicher Verdrehung, bei Längnung der handgreiflichsten Thatsachen in uns aufsteigen? Wir sind zwar in Hinsicht der Lehrconsequenz und des Lehrzusammenhangs gewöhnt, Pelagianer von jener Partei genannt zu werden, und daran liegt, wie Möhlert treffend bemerkt, nichts, mag ein Mann mit offen pantheistischen Lehransichten, wie Hr. Baur, oder ein Bekenner der alten lutherischen Orthodorie, wie ungefähr Hr. Nitzsch, dieses thun, das hat nichts zu sagen, der Name thut nichts zur Sache. Wenn man aber über historische Facten so offen lügt, und so unverschämt über etwas ganz unverkennbar und offen in seiner Richtigkeit Vorliegendes in literarischen Kämpfen sich geberdet, das verdient eine Ausstäubung, wie nur immer auf dieser Arena sie ehrbarer Weise möglich ist; das können wir an sich nicht anders als niederträchtig nennen.

Übrigens wird uns diese Behauptung, welche Herr Nitzsch entweder selbst aus der Luft gegriffen, oder wahrscheinlicher seinen negativen Glaubensgenossen positiv nachgeschrieben hat, psychologisch leicht erklärbar. Nachdem man sich einmal nur halb mit der, auch bei den Reformatoren vorausgesetzten gefunden Vernunft reimen konnte, wie dies

selben auf die Behauptung gekommen, daß die Gesetzesbefüllung unmöglich sey, und nachdem man ähnliche Entfesselung der katholischen Lehre schon in den ältesten protestantischen, als Wahrheit festgehaltenen Documenten vorfand, mußte man, wenn man dieses schaamhalber nicht aus der Abneigung gegen „praktische Dinge“, wie Fasten, Edlibat, u. dgl. ableiten wollte, um die Reformatoren und ihr Nachtreten zu rechtfertigen, darauf verfallen, vorzugeben, die katholische Kirche hätte das gelehrt, was der Verfasser mit jenen Protestanten als ihre Lehre ausgiebt.

Scheinbar gegründeter wenigstens, und nicht so handgreiflich falsch hat sich Hr. Marheineke hierin geholfen, der sich mit Vielen seiner Confessionsgenossen darauf beschränkte, die Verwerfung der Werke von Seiten der Reformatoren auf die legalia und die „schlechten guten Werke, welches die damaligen satisfactorischen Werke der römischen Kirche waren und noch sind,“ (S. 40 bei Marheineke) zu beziehen. Obgleich auch dieser Auslegung die offensten Stellen der Reformatoren, ihr Geist, und, wenn wir nicht irren, selbst die lutherisch-symbolische Lehre widersprechen.

Damit reimt sich denn nun ganz, (auf eine Weise, welche von der Ignoranz der protestantischen Partei über die symbolischen Differenzen das beste Zeugniß ablegt) daß der Verfasser von da an weiter fort eine nicht zunächst polemische, sondern historische Entwicklung der dogmatischen Anthropologie der Reformatoren und der Symbole eintreten läßt, wobei er Vieles läugnet, zurechtdreht und verbreht, katholische Lehren protestantisirt, und auf diese Weise manches Wahre, was ursprünglich und eigenthümlich katholisch ist, für rein protestantisch ausgiebt, und dann nach diesen, aus seiner eigenen Construction, nicht aber aus den symbolisch wirklichen Gegensätzen gegriffenen Positionen und Negationen S. 263 recapitulando sagt: „Die Reformation hatte die große Aufgabe, die theils ganz aufgegebenen, theils

verdunkelten und verzerrten Grundsätze der christlichen Heilslehre in's Licht zu setzen und geltend zu machen.“¹⁾

In das, was der Verfasser dann nach seiner kritisch-protestantischen Darstellung antithetisch an Möhler aussetzt, und gegen ihn vorbringt, können wir nicht weiter eingehen. Namentlich wird der Verfasser über Vieles im Werke Möhlers gegen Baur Belehrung finden. Z. B. wird der Begriff von *aptitudo*, über den der Verf. gar schwankend und in leicht ersichtlicher Ungewißheit sich ausspricht, ihm dort näher erklärt werden. Er wird finden in dem, was allda Möhler im betreffenden Artikel weiter exponirt, daß, so unvernünftig, unglaublich und ungegründet es ihm selbst (Hrn. Nitsch) auch vorkommen möge, seine Glaubensvorsahren „die geistige Anlage für Gott“ im Ungerechtfertigten in der That geläugnet haben.

Die „Absendung“ des dritten²⁾ Artikels, (Heft III. S. 481 — 521) beginnt Hr. Nitsch mit einer Eröffnung über „die große Befriedigung,“ welche er durch Hrn. Marheinekes Recension, und Herrn Baur's Buch erhalten, und die ihm seit der Abgabe seines zweiten Artikels zu Gesicht gekommen seyen. Da Hr. Marheineke „auf alle vorliegenden Schlagpunkte mit so sicherer Hand getroffen,“²⁾ und Hr. Baur „mit so durchdringender Genauigkeit das ganze Gewebe geprüft und jedes Fadens Unhaltbarkeit dargethan,“ „möchte er sich gern zurückziehen, und seinen bisherigen Beitrag als ein Bruchstück das Seine wirken lassen.“ Wir müssen gestehen, es gehört schon auf der einen Seite ein großer Grad sectirerischer Resignation dazu, welche Luther wenigstens noch nicht hätte, daß ein supranaturalistischer

¹⁾ Seitdem der Druck dieses begonnen, kam uns auch noch der III. und IV. Eingangs nicht nahmhaft gemachte Artikel, und somit Alles zu, was Hr. Nitsch nach seinem Plane in viergliedriger Schlachtordnung gegen Möhler angekündigt.

²⁾ Man vergleiche über die positive und negative Wichtigkeit dieser Angabe unsere Recension.

Christ, einen Protestanten wie Hrn. Baur zu seinem treuen und siegreichen Mitstreiter gegen die katholische Kirche erkläre, und nicht gegen jede Gemeinschaft, auch nur des einfachen Kampfes, protestire. Auf der anderen Seite zeigt es aber auch von einer seltenen Demuth eines protestantischen Gelehrten heutiger Lage, daß er sich als Lückenbisser, und seine Arbeit als Fragment erklärt. Wohl ist es nur entweder ein großer Mangel an Vertrauen zu sich und seiner Sache, oder Unkenntniß der Dinge, sich mit den distelartigen Wollkarden, die Hr. Baur an Möhlers symbolisches Gewand hängt, bewehrt zu halten.

Wir im Gegentheil sind nun gesonnen Hrn. Nitzsch weder mit dem ersten pantheistrenden, noch mit dem zweiten theilweise offen und erklärt pantheistischen Theologen zusammenzustellen; sondern wollen ihm, als einem, bei allen jenen reichlichen Sectenergüssen und inhaltsleeren Declamationen, auf dem historischen oder populär-dogmatischen Boden bleibenden Gegner, auch die ihm gebührende Ehre weiterfort, und eigens erweisen. Zumal wir jene Nahhaftmachung seiner beiden Mitstreiter mehr als eine Erwähnung höflichkeitsweise, oder aus Freude über den erhaltenen Beistand, (gleichviel, wo auch immer her), denn als aus einer Annahme ihrer sonstigen, oder hier kund gegebenen Grundsätze geschahen ansehen.

In dem S. 482 — 484 vorausgeschickten ersten, (resp. dritten „Anlauf“ über die Rechtfertigung finden wir nichts Eigenthümliches. Es stoßen uns, wenn wir uns nicht täuschen, vorzüglich nur Reminiscenzen aus Hrn. Baur und Marheineke auf. „Die römisch-katholische Kirche gelangt eben deshalb, weil sie nicht vom Innern ausgeht, zu dem Innerlichen gar nicht; der protestantische Begriff von Rechtfertigung aber ist nur in so weit äußerlich, als es äußerlich heißen kann, sich im Glauben auf Gott zu richten.“ Hierüber können wir mit Hrn. Nitzsch nicht mehr rechten;

so wenig wie darüber, daß es ihm nach den, zur Zeit in der höheren historischen Auffassung gemachten Fortschritten, noch einfallen konnte, auch nur mit dem mindesten Schein von Wahrscheinlichkeit es zu wagen, die ganze katholische Lehre über diesen Punkt als Abstraction aus einer zufälligen Praxis darzustellen; und doch mit Hrn. Baur den heil. Augustin selbst schon nach seiner einen Seite hin als den Anfänger und Vorspieler „des Systemes der Aufferlichkeit“ anzusehen, „vor welcher“ „Werk“ und Tugendlehre“ „er sie (die Kirche) so kräftig gewarnt hatte.“ (S. 484).

Auf S. 484 — 488 überfällt uns der Verfasser mit einer „Verhandlung über Worte.“ Wir wollen hier kurz, auch für die Folge bemerkt haben: die Katholiken erklären Rechtfertigung und Heiligung nicht für confus, sondern theils als im Verhältnisse der Indifferenz, theils als identisch, als die verschiedenen Momente eines und desselben Actes, welche zwar nicht der Zeit, sondern der Operation, Function nach verschieden sind. Die Protestanten hingegen, und hier liegt der große Fehler, erklärten Anfangs beide Begriffe der Erscheinung nach wenigstens, also nach gewisser Beziehung hin für disparat, und damit ferner durchweg ihrem Wesen nach für separat, was Möhler diplomatisch sicher nachgewiesen hat, und Hr. Rigsch doch selbst einmal S. 493 zugesteht, wenn er sagt: daß „alle Simultaneität, oder Succession des Glaubens und der Liebe . . . in Sachen der Rechtfertigung schroff und scharf abgewiesen“ worden. Die Reuern unter denselben weichen hiervon vielfach ab. Hr. Rigsch z. B. der hier, theilweise diese alte Ansicht verläßt und in einem Wortschwall sie gleichsam begräbt, erklärt beide Begriffe der Erscheinung und zeitlichen, momentanen Realisirung nach für separat, ihrem Wesen nach aber für subsecutiv, wie Grund und Folge, und nicht als sich gegenseitig bedingende Momente Eines und desselben, sondern als sich folgend,

Ehrst, einen Protestanten wie Hrn. Baur zu seinem treuen und siegreichen Mitstreiter gegen die katholische Kirche erklären, und nicht gegen jede Gemeinschaft, auch nur des einfachen Kampfes, protestire. Auf der anderen Seite zeigt es aber auch von einer seltenen Demuth eines protestantischen Gelehrten heutiger Lage, daß er sich als Lückenbisser, und seine Arbeit als Fragment erklärt. Wohl ist es nur entweder ein großer Mangel an Vertrauen zu sich und seiner Sache, oder Unkenntniß der Dinge, sich mit den distelartigen Wollfarden, die Hr. Baur an Möhlers symbolisches Gewand hängt, bewehrt zu halten.

Wir im Gegentheil sind nun gesonnen Hrn. Nitsch weder mit dem ersten pantheistrenden, noch mit dem zweiten theilweise offen und erklärt pantheistischen Theologen zusammenzustellen; sondern wollen ihm, als einem, bei allen jenen reichlichen Sectenergüssen und inhaltsleeren Declamationen, auf dem historischen oder populär-dogmatischen Boden bleibenden Gegner, auch die ihm gebührende Ehre weiterfort, und eigens erweisen. Zumal wir jene Rahmhaftmachung seiner beiden Mitstreiter mehr als eine Erwähnung höflichkeiteweise, oder aus Freude über den erhaltenen Beistand, (gleichviel, wo auch immer her), denn als aus einer Annahme ihrer sonstigen, oder hier kund gegebenen Grundsätze geschahen ansehen.

In dem S. 482 — 484 vorausgeschickten ersten, (resp. dritten „Anlauf“ über die Rechtfertigung finden wir nichts Eigenthümliches. Es stoßen uns, wenn wir uns nicht täuschen, vorzüglich nur Reminiscenzen aus Hrn. Baur und Marheineke auf. „Die römisch-katholische Kirche gelangt eben deshalb, weil sie nicht vom Innern ausgeht, zu dem Innerlichen gar nicht; der protestantische Begriff von Rechtfertigung aber ist nur in so weit äußerlich, als es äußerlich heißen kann, sich im Glauben auf Gott zu richten.“ Hierüber können wir mit Hrn. Nitsch nicht mehr rechten;

so wenig wie darüber, daß es ihm nach den, zur Zeit in der höheren historischen Auffassung gemachten Fortschritten, noch einfallen konnte, auch nur mit dem mindesten Schein von Wahrscheinlichkeit es zu wagen, die ganze katholische Lehre über diesen Punkt als Abstraction aus einer zufälligen Praxis darzustellen; und doch mit Hrn. Daur den heil. Augustin selbst schon nach seiner einen Seite hin als den Anfänger und Vorspieler „des Systemes der Aufferlichkeit“ anzusehen, „vor welcher“ „Werk- und Tugendlehre“ „er sie (die Kirche) so kräftig gewarnt hatte.“ (S. 484).

Auf S. 484 — 488 überfällt uns der Verfasser mit einer „Verhandlung über Worte.“ Wir wollen hier kurz, auch für die Folge bemerkt haben: die Katholiken erklären Rechtfertigung und Heiligung nicht für confus, sondern theils als im Verhältnisse der Indifferenz, theils als identisch, als die verschiedenen Momente eines und desselben Actes, welche zwar nicht der Zeit, sondern der Operation, Function nach verschieden sind. Die Protestanten hingegen, und hier liegt der große Fehler, erklärten Anfangs beide Begriffe der Erscheinung nach wenigstens, also nach gewisser Beziehung hin für disparat, und damit ferner durchweg ihrem Wesen nach für separat, was Möhler diplomatisch sicher nachgewiesen hat, und Hr. Rijsch doch selbst einmal S. 493 zugestehet, wenn er sagt: daß „alle Simultaneität, oder Succession des Glaubens und der Liebe . . . in Sachen der Rechtfertigung schroff und scharf abgewiesen“ worden. Die Neuern unter denselben weichen hiervon vielfach ab. Hr. Rijsch z. B. der hier, theilweise diese alte Ansicht verläßt und in einem Wortschwall sie gleichsam begräbt, erklärt beide Begriffe der Erscheinung und zeitlichen, momentanen Realisirung nach für separat, ihrem Wesen nach aber für subsecutiv, wie Grund und Folge, und nicht als sich gegenseitig bedingende Momente Eines und desselben, sondern als sich folgend,

entwickelnde Momente zweier Acten. So falsch nun die altprotestantische Begriffsetzung ist; gleich mangelhaft ist noch die neue, obgleich scheinbar der katholischen näher gebrachte. Denn wenn auch Heiligung aus der Rechtfertigung, wenn auch Liebe aus dem Glauben mehr als unmittelbar, ja wenn sie nothwendig aus einander entstünden; so wäre der Glaube als solcher und für sich doch noch nicht in der Liebe, und sogar noch ohne diese der rechte, und die Liebe wäre kaum supplementarisch im Glauben. Damit wäre aber weder rechter Glaube, noch wahre Liebe gewonnen, welche beide Tugenden den Menschen in ihrer Halbheit, in der sie festgehalten werden sollen, nicht central und total als umgestaltende Factoren erfassen könnten. Rechtfertigung oder (und) Heiligung ist also nur da vollkommen und wahrhaft, wo beide identisch sind, und der Glaube nur in der Liebe, aber auch wirklich in ihr vollendet ist; wo Gott das Seine, und der Mensch das Seine thun, nicht aber da, wo Gott Alles und der Mensch Nichts, als ein träges Hören oder Warten leistet. Hrn. Rißsch's Ansicht ist daher so ungenügend, als sie den protestantischen Symbolen einerseits widerspricht, und anderseits verdeckt mit ihnen übereinstimmt.¹⁾ Und wenn zuletzt der Verfasser damit nicht zufrieden ist, daß, obgleich von der Trienter Synode der Glaube als radix anerkannt wurde, dieses in Bezug auf die Justificatio nicht auch geschah; so bemerken wir ihm: daß auch für uns das, was er unter Justificatio versteht, die objective Christi nämlich, die radix und das fundamentum sey; daß aber wir, als keine geistige Halbmänner, weder im Glauben, noch im Denken, diese protestantische Justification also nennen, weil wir sie noch nicht als den vollendeten Begriff derselben anerkennen können. Denn sie ist ja in dieser ebenbesagten Fassung, in uns noch nicht als geistige Einheit und Gesamtheit

¹⁾ Vergl. Möhler: gegen Baur S. 254.

von Erkennen, Wollen und Handeln zu umstaltender und als umgestaltete Wirksamkeit vorhanden, vollendet, realisiert. Auch steht die bloße instrumentale Anerkennung überhaupt noch so ferne und so nahe von einer totalen, concreten Realisirung, wie das Denken vom Ding, oder Gedachten; welches letzteres zwar in eine geistige Einheit, Information in der Idee mit dem Denkenden zusammentreten, damit aber an und für sich, als bloß Gedachtes oder Erkanntes weder auf den Willen, noch die Qualität des Denkenden bestimmend und umändernd einwirken kann. Letztere Wirkungen aber müssen statt finden bei der Justification, ehe sie diesen Namen auch für uns Katholiken verdient und, wie Hr. Nitsch sagt, von der *καταλλαγή* zur *δικαιωσις*, oder vielmehr letztere wirklich wird. Darum kann denn auch die Rechtfertigung, insofern sie Glauben und aus dem Glauben (allein, oder auch als Instrument) wäre, und dieser Sache der Intelligenz, als erkennender ist, nicht, weder eine innerliche, noch den Willen und die Qualität ändernde, und somit nur eine leere, d. h. keine seyn. Soll aber der Glaube nicht bloß Sache der Intelligenz, als erkennender, sondern auch des Willens und Gemüthes seyn, so ist derselbe damit nothwendig als Liebe zugleich erklärt. Denn so wie die Operation des Erkennens den Glauben, so bilden die des Sehens, Wollens und Fühlens, die Hoffnung und Liebe. So giebt also schon die nächste psychologische Betrachtung, als ein *testimonium animæ vere catholicæ* ihre maßgebliche Sentenz dahin ab, wie sicher die Rechtfertigung nicht ohne Hoffnung, Liebe und Glauben als integrierender, und wie die Heiligung auch nicht ohne diese, aber auch mit diesen als identisch und simultan sey.

Ferner macht sich dann der Verfasser einer das wahre Verhältniß überdeckenden, und die ganze Sache bemäntelnden Ungenauigkeit bei der Darstellung der altsymbolisch lutherischen Begriffe und Verhältnisse, und seiner relativen Con-

formität mit denselben da schuldig, wo er gar sich so weit herabläßt, zugeben: die Reformatoren hätten „aber die göttliche Vergeltung und die Beziehung des göttlichen Lebens auf göttlich zugesagte Belohnungen vollkommen und so sehr erkannt, daß sie hier sich sogar den Begriff des Verdienstes gefallen lassen.“ (S. 490). Dazu weiß er aber nichts vorzubringen, als die bekannte Ansicht der Reformatoren, wonach die Verdienstlichkeit der guten Werke nicht an sich gelehrt, ihnen zwar Prämien, jedoch nur theils (und vorzüglich) zeitliche, theils höhere, aber ohne inneres, nothwendiges Verhältniß zur Rechtfertigung, zur Gnade und Nachlassung der Sünden — also die Belohnungen als etwas für den geistigen Menschen an sich Zufälliges und Entbehrliches mitgetheilt werden. Was aber dieses für eine Art von Verdienst sey, bleibt doch mehr als problematisch, wenn man bedenkt, daß der Verfasser mit den Reformatoren dieses Wort mit einem Begriffe verbindet, der zu dem des „Verdienstes“ an sich und als solchen eine *contradictio in adjecto* bildet. Im Fall man aber dieses nicht anerkennen will, hat man keinen andern Ausweg, als zu jener mechanischen Betrachtung seine Zuflucht zu nehmen, welche den Reformatoren so geläufig war, und Möhler gehörig hervorgehoben hat. Wahrlich, ein schlechtes Surrogat für innere Heiligung und Verdienstlichkeit der Creatur!

Diese in sich so einige Darstellung setzt sich dann wieder über denselben Gegenstand besonders S. 491 auffallend modificirt fort, wo der Verfasser die allerkräftigsten Stellen über die allein und einzig durch den Glauben geschehende Rechtfertigung lobend und beistimmend aus verschiedenen Confessionen seiner Partei anführt, und zwar so, daß „die Kirche (des Hrn. Nitzsch) von Anfang so ausführlich, bestimmt und umsichtig sich erklären“ soll, daß sie Alles, was „vom Standpunkt der Gegner aus“ sich erheben kann „beseitigt hätte.“ Es wäre zwar zur rechten Verständigung des

Ganzen unumgänglich erforderlich gewesen, daß der Verfasser sich über seinen Begriff der von den Symbolen verworfenen, und von ihm hiezu citirten „operum legis“ erklärt hätte; zumal er S. 492 noch eine auf den altlutherischen Begriff derselben bezügliche Stelle aus der Conf. Aug. citirt. Da er jedoch dieses nicht beliebt, und sogar nicht Anstand nimmt, nachdem er die an sich, — abgesehen von ihrem im Glauben der Altlutheraner bekannten historischen Verstande — im Munde eines neuen Supranaturalisten ganz vage, und, in die biblischen Worte gekleidet, zu jedem Sinne geeignete Stelle der Artic. Smalc. citirt, die da lautet: „statuimus, hominem per fidem justificari absque operibus legis“ (eine Stelle, welche die Katholiken ohne protestantische Erklärung, und im biblischen Sinne, noch fester unterschreiben würden, als die Protestanten selbst) — da er, sagen wir, nicht Anstand nimmt, nach dieser Stelle auch das deutlichere, in diesen Worten auf den symbolisch-historischen Sinn hinweisende protestantische Epiphonem derselben mit folgender symbolischen Fassung beizufügen; „Et in hoc articulo sita sunt et consistunt omnia, quæ contra papam, diabolum¹⁾ et universum mundum in vita nostra docemus, testamur et agimus;“ so müssen auch wir seine frühere Modification der alten Rechtfertigungslehre, entweder ihm selbst nicht klar bewußt, oder nur für accommodirt und momentan erklären.

S. 493 beklagt sich Hr. Rißsch, daß Möhler zu der Darstellung der Rechtfertigungslehre der Protestanten nur aus Luther und der Concordienformel geschöpft; aber die Daclar. Thor., „die auch in diesem Punkte einen Schlüsselstein

1) Dieß sind nämlich auch protestantisch-symbolische Correlate; und gehören als solche Luthern nicht allein an! Denn welcher alt- und ächt symbolische Protestant dürfte zweifeln, daß der Papst der Antichrist sey?!

in welcher diese Beantwortung sich entfaltet, Hr. Lücke, „als geistlos und abgeschmackt gewordene Orthodorie,“ und doch gewiß mit dem größten Rechte erklärt hat.¹⁾

2) Zum mindesten muß es uns doch gewiß lächerlich erscheinen, beim Verfasser zu lesen, wie „der Protestantismus eines Melancthon sich innig und lebhaft bewußt war, daß den Glauben als den einzigen Canal und Leiter des geistlichen Gesundheitsstromes geltend und kenntlich zu machen, nichts anderes sey, als das Reich Gottes, Unschuld und Liebe bauen, und daß alles dies, rechtfertigende Gnade, Christusglaube, Wort und Sacrament, ohne Verdienst gerecht werden, nur Mittel sey zu einer mehr als kirchlichen, mōn.chischen, zu einer wahrhaftigen Gerechtigkeit des Himmelreiches zu gelangen.“ S. 494. — Lächerlich nämlich erscheint dann dieser innige und lebhafte — noch richtiger lebhaftere — Protestantismus, wenn dieselbe Feder zur Zeit als in Augsburg der Grund zu ihm gelegt wurde, an Campenius schreibt: „Dogma nullum habemus diversum a Romana ecclesia. . . . Parati sumus obsidere ecclesiam Rom. . . . ad hæc Romani pontificis auctoritatem et universam politiam ecclesie reverentur collimus, modo non abiciat nos Rom. pontifex. Quam autem concordia facile possit constitui, si æquitas vestra paucis in rebus conveniat, et nos *bona fide* (da mangelt es eben!) *obedientiam* reddamus; quorsum opus est supplices abjicere? . . . Nullam aliam ob rem plus odii sustinemus in Germania; quam quia ecclesie Rom. dogmata summa constantia defendimus. Hanc eodem Christo et Rom. ecclesie ad extremum spiritum, Deo volente, præstabimus“ (cfr. Georg. Colet in hist. comit. Aug.)

Gewiß ein inniger, lebhafter, konstanter Protestantismus, daß zum wenigsten in seiner Unächtheit! Ein solches oder was ähnliches Inniges und Bewußtes lag wohl auch dem Wenden Luthers zu Grund, der nach Hrn. Nitzsch in seiner anfänglichen Abendmahlslehre „noch durch eine Dogmatik und Kirchensprache der Zeit gebunden“ erscheint, „mit welcher Luther um so weniger voreilig brechen wollte, da er wohl wußte“ (woher?) „oder fühlte (ah so, das ist aufrichtiger, und giebt eben die ächt lutherische Quelle der Dogmen an) „daß sich in alter und mittlerer Zeit auch ein reinerer Glaube in den Worten Ver-

subjectiv, die göttliche Lehre seyn? Wie kann nach solcher Ansicht die Glaubenslehre überhaupt nur noch als göttliche festgehalten werden; und wie vermag, wenn man nicht, wie die consequenten Rationalisten, alles positiv Göttliche verwirft, — was Anderes als das, was nicht Lehre und Bewußtseyn ist, nämlich das unbestimmte Gefühl, und nur dieses allein in seiner Anlage als das Göttliche angesehen werden; das noch im besten Falle als kirchliches Gemeingefühl sich constituiren könnte, ohne Rücksicht auf Lehre, und das nur in jenem, nicht in dieser seine Göttlichkeit hätte? ¹⁾ So ist denn allerwärts der specifische und specificirte Protestantismus nur als einen ewigen Widerspruch zu seiner Einheit habend, zu begreifen; nach innen und aussen, historisch und psychologisch, Widerspruch in seiner tiefsten Natur, wie das Böse selbst, und Nichts weiter. — Und so wie die Natur auch am Bösen ewig gut bleibt, nur aber zum ewigen Widerspruche; so ist auch im Protestantismus das Göttliche, aber nur in seiner Entstellung und Verdunkelung, die Wahrheit nur unter der Lüge. Nur in diesem Principe des tantalischen Widerspruches konnte Hr. Nitsch die altprotestantische Lehre als Weisheit anpreisen, dieselbe Lehre, welche sein anderseitiger Gegenwärtiger am Felsen des Sisyphus, Hr. Bretschneider, in einer seiner neuesten Productionen als „den traurigsten Wahn, den der Mensch auffassen könne,“ geltend zu machen nicht ermangelt hat. ²⁾ Eine Weisheit, die in eben der Zeitschrift, ³⁾

1) Hieraus erhellt besonders die Wahrheit der Möhlerischen Behauptung inwiefern, und das nämlich Schleiermacher der einzig ächte Jünger der Reformatoren sey; was den Gegnern so anstößig war.

2) Vergl. Bretschneider: Die Grundlage des evangelischen Pietismus. Leipzig, 1833.

3) Cfr. Theolog. Studien und Critiken. Jahrgang 1834. Heft IV. S. 752.

in welcher diese Beantwortung sich entfaltet, Hr. Lücke, „als geistlos und abgeschwächt gewordene Orthodoxie,“ und doch gewiß mit dem größten Rechte erklärt hat.²⁾

- 2) Zum mindesten muß es uns doch gewiß lächerlich erscheinen, beim Verfasser zu lesen, wie „der Protestantismus eines Melancthon sich innig und lebhaft bewußt war, daß den Glauben als den einzigen Canal und Leiter des geistlichen Gesundheitsstromes geltend und kennlich zu machen, nichts anderes sey, als das Reich Gottes, Unschuld und Liebe bauen, und daß alles dieß, rechtfertigende Gnade, Christusglaube, Wort und Sacrament, ohne Verdienst gerecht werden, nur Mittel sey zu einer mehr als kirchlichen, mōn. chischen, zu einer wahrhaftigen Gerechtigkeit des Himmelreiches zu gelangen.“ S. 494. — Lächerlich nämlich erscheint dann dieser innige und lebhafte — noch richtiger leidhafte — Protestantismus, wenn dieselbe Feder zur Zeit als in Augsburg der Grund zu ihm gelegt wurde, an Campegius schreibt: „Dogma nullum habemus diversum a Romana ecclesia. . . . Parati sumus obsedire ecclesiam Rom. . . . ad hanc Romani pontificis auctoritatem et universam politiam eccles. reverentur columus, modo non abjiciat nos Rom. pontifex. Quam autem concordia facile possit constitui, si equitas vestra paucis in rebus conveniat, et nos bona fide (da mangelt es eben!) obedientiam reddamus; quorsum opus est supplices abjicere? . . . Nullam aliam ob rem plus odii sustinemus in Germania; quam quia ecclesiae Rom. dogmata summa constantia defendimus. Hanc eodem Christo et Rom. ecclesiam ad extremum spiritum, Deo volente, praestabimus“ (cfr. Georg. Coelest. in hist. comit. Aug.)

Gewiß ein inniger, lebhafter, constanter Protestantismus, ächt zum wenigsten in seiner Unächtheit! Ein solches oder was ähnliches Inniges und Bewußtes lag wohl auch dem Denker Luthers zu Grund, der nach Hrn. Rihsch in seiner anfänglichen Abendmahllehre „noch durch eine Dogmatik und Kirchensprache der Zeit gebunden“ erscheint, „mit welcher Luther um so weniger voreilig brechen wollte, da er wohl wußte“ (woher?) „oder fühlte (ah so, das ist aufrichtiger, und giebt eben die ächt lutherische Quelle der Dogmen an) „daß sich in alter und mittlerer Zeit auch ein reinerer Glaube in den Worten Ber-

In diesem Widerspruche ruht ferner die auch sonst gemeine, hier vom Verfasser geltend gemachte Ansicht: dem Katholicismus und Protestantismus, jedem eine Halbheit insbesondere, und beiden, Gott weiß wo vereint, die desiderirte Ganzheit zuzutheilen. Dieses ist aber doch sicher eine Ansicht, die sowohl in der Geschichte des Protestantismus als praktisch, wie im Dogma als theoretisch, und in seiner Entwicklung nach Dogma und Leben in erforderlicher Wechseldurchdringung Beider als wissenschaftlich nichtig und unwahr sich bewies. Eine geistige Halbheit, welche so wenig in der Wirklichkeit gefunden oder anerkannt, als im Geiste und Denken respectirt wurde. Übrigens ist es doch auch wieder ein großes Zugeständniß, daß Hr. Nitzsch dann die Halbheit seiner Confession offen zugiebt.

Doch jetzt kehren wir erst zum eigentlichen Thatbestand, und zum Werthe des Referates von Hrn. Nitzsch über Möhler zurück. Das Verfahren, welches Hr. Nitzsch dabei beobachtet, ist folgendes. Indem er von einer nirgends factisch sich vorfindenden, weder historisch anerkannten, noch nachweisbaren Einheit der protestantischen Symbole ausgeht, bildet er sich aus seinem negativen Totalitätsbegriff der protestantischen Lehre eine beliebige Abstraction, und zieht nun mit dieser, welche er in ihren einzelnen Momenten durch das belegt, was ihm bald hier, bald dort zusagt, gegen Möhler mit einer Generalattaque zur Schlacht, welcher doch, sich an das historische Werden und Gestalten des Protestantismus haltend, zuerst über die lutherische, und

wandlung, μεταβολη, conversio, sanctificatio u. s. w. ausgedrückt hatte" (Art. IV. S. 889). Wahrlich eine Innigkeit, ein Bemüßteyn und eine Deutung, welche uns dieser drei Begriffe zugleich überhebt; eine innige Heuchelei über die in Betreff Melancthons besonders noch das zu beherzigen, was Möhlers Symbolik III. S. 329 über sein Benehmen rüchlich der Abendmahlslehre ausdrückt.

damit über die calvinische das Bezügliche vorgebracht hatte. Ein solches rein historisches Verfahren konnte aber im Geiste und Wunsche des Hrn. Nitsch weder Halt noch Beifall haben. Er verschmäht die Statuirung solcher factischen Gesetze, welche vor der neuen protestantischen Union, die nicht in der Wahrheit, noch Wirklichkeit, sondern nur im Geiste besteht, als symbolische Theile und an sich unwahre Momente vorhergelaufen sind; und darum sind sie auch historisch nichtig. Hr. Nitsch mag ganz friedlich die Art. Schm., dann die Helv. min., hierauf die Conf. Bohem. und endlich die Solid. declar. mit der Conf. Thorun. zusammenstellen, und aus diesen allen einen Gesamtbegriff der Rechtfertigung je nach den einzelnen Momenten gewinnen, welche ihm bald hier, bald dort zugesagt haben; er mag nun damit erschließen, daß die Rechtfertigung nicht als auffer uns, sondern als inhärirende im protestantischen Bekenntniß anzunehmen sey, mögen auch da immer Luther, Calvin, die Solida declaratio u. s. f. auf das Bestimmteste eine *justitia extra nos* nach allen Beziehungen gelehrt haben, haben sie auch „alle Simultaneität und Succession des Glaubens und der Liebe, oder der Contrition und Confession in Sachen der Rechtfertigung schroff und scharf abgewiesen, und dieses auf eine solche Weise, daß wenigstens die angenommenen Formeln den lebendigen Zusammenhang der Sündenvergebung und Erneuerung, oder der zugerechneten und inhärirenden Gerechtigkeit nicht mehr erkennen ließen,“ (S. 493) wie sie es in der That, selbst nach dem oben sprechenden Geständnisse des Hrn. Nitsch gethan; so thut ja ihm, bei einem solchen dogmatischen Taschenspieler das nichts zur Sache. Hat doch die Declarat. Thorun. anders — folglich muß auch der gesammte Protestantismus anders haben. Daß Hr. Nitsch dieses will und wünscht, ist der triftigste Beweis; und Möhlers Darstellung ohne „Zusammenhang,“ d. h. jenen, in welchem

Hr. Nitzsch sich Alles bei seiner Lehre wünscht oder denkt. Wir sehen sonach Möhlern überführt vor uns, gewiß ganz verblüfft durch dieses dogmatische Kunststück, das ihm nicht bloß als Referenten historisch, sondern allen Protestanten dogmatisch die alte Rechtfertigungslehre ihrem Hauptmerkmal nach von der Stelle hob, und eine andere dafür hinsetzte. —

Eine solche historische Glaubensgaukelei allein konnte die altprotestantische Lehre in folgenden Satz umwandeln: „das ganze protestantische Lob des Glaubens gilt der wahren göttlichen Liebe“ S. 494. Dieß mag uns am Verfasser erfreuen; aber historisch ist es nicht.

Dann stellt der Verfasser die Frage, wo denn vor den tridentinischen Beschlüssen die katholische Lehre zu erkennen gewesen; „wo man zur Zeit des ausbrechenden Streites über den Ablass oder in den nächsten 20 Jahren die katholische Lehre von der Ordnung des Heils zu suchen hatte, und in authentischer Fassung finden konnte!“ — Der Frager will ein Offenbarungsgläubiger, ein symbolisch=protestantischer Christ seyn; darum fragen wir ihn weiter die ältere Frage: wo man vor den chalcedonensischen, ephesinischen, nicänischen „Decreten“ die Lehre der Kirche über Christus, die heil. Dreifaltigkeit, u. „in authentischer Fassung finden konnte?“ Für Hr. Nitzsch im Grunde nirgends; für uns aber in der Kirche, nur in der Kirche und allein in der Gemeinschaft der katholischen Kirche, welche Gemeinschaft nach der Lehre aller Jahrhunderte erkannt wird durch die Gemeinschaft der Glieder mit dem sichtbaren Haupte, und die der Glieder unter sich, durch dasselbe. Hr. Nitzsch wird uns freilich, wie wir wissen, die unsichtbare Kirche, den unsichtbaren Christus, und durch diesen die h. Schrift als Mittelmann angeben, (daß ihm auch „Kirche Christi“ nicht = „Papstthum“ was Art. IV. S. 870 noch vorkommt, davon besser unten) vermöge eines ächten(?) Katholiz-

beurtheilt,“ sondern „die Grundlagen bestritten“ und damit „das ganze System verworfen“ hätten. Als diese Grundlagen rechnet er denn „z. B.“ die Lehren: „daß der Mensch, obgleich aus Gnaden selig werdend, doch das ewige Leben verdiene, und daß die Buße nicht den Glauben, sondern Reue und Genugthuung in sich fasse“ (S. 497). Da nun damals schon die Reformatoren wegen ihrer, von diesem abweichenden Lehre eben so sehr „des Irrthums oder Betrugs bezüchtigt“ werden konnten, ja mußten, als sie hierin die katholische Lehre (im Falle man den Glauben nicht von der Reue und Genugthuung zur Buße ausschließt, wie etwa umgekehrt die Protestanten die Liebe) einmal treu wiedergeben hatten, von welcher Lehre auch wir heute noch das Gegentheil für unvernünftig halten; so müssen wir vom Verfasser über dieses hier abgehen.

Auf S. 498 verläßt Hr. Nitsch „das eigentlich polemische Verhältniß,“ und geht „bloß auf das apologetische ein.“ Wir vernehmen hier nur Variationen der alten These der *fides justificans*, und sogar Paraphrasen über die *fides sola justificans*; indem der Glaube „durch das Wort“ nicht bloß der Anfang sey zur Rechtfertigung, (was auch die Katholiken bekennen) sondern die Rechtfertigung selbst, insofern derselbe die einzige Vermittlung „alles Heiles und Aneignung desselben, durch — Sündenvergebung“ sey; das Band zwischen Gott und Mensch, „die zitternde Hand, in die die rettende des Erlösers sich legt.“ (S. 502.) Dann folgen mehrere Seiten mit biblischen Generalien, und endlich S. 505 kommt das Resultat zur Welt: „daß die katholische Lehre eine beharrliche Verkennung dieses Verhältnisses, die protestantische ganz darauf gerichtet sey;“ des Verhältnisses nämlich, daß wir durch Glauben zu Gott kommen; da die katholische Lehre darin bestehen soll: durch die Liebe, ohne Glaube, (was Melancthon *justitiam rationis* genannt habe) sey der Zutritt zu Gott. Denn „die Wahrheit sey: die: der

Protestant glaube an Heiligung durch Veröhnung, der Katholik an Veröhnung durch Heiligung" (S. 499); und die „fides formata d. i. eben nur die Liebe" soll es bei den Katholiken seyn, welche uns gerecht macht, und ein Irrthum ist es bei ihnen, daß, ohne daß „die Gerechtigkeit der Liebe da ist, die Sündenvergebung nicht erwirkt ist." (S. 503.) — Hr. Nitzsch ist nach dieser seiner Darstellung nach unserer unmaßgeblichen Meinung um so mehr berechtigt auf das äussere Wort (verbum externum seiner Confession, durch das der „Sünder geheilt werden soll" S. 500) zu halten, als für seine Sache solche Wortmacherei, wie er sie hier übt, — bei der sich zwar in den besseren Sätzen auf der einen Seite eine Annäherung an den Katholicismus, und anderseits an den Beschuldigungen gegen denselben die bittere Unkunde desselben nicht verkennen läßt — noch am erspriesslichsten zu seyn scheint.

Doch dürfen wir hier nicht unterlassen, wiederholt auf die Hauptfinte des Hrn. Nitzsch aufmerksam zu machen, durch welche er nicht nur den Stand der Sache ganz verückt, sondern auch Mählern und die Symbolik auf eine Weise widerlegt, die eben so leicht, als unwahr, ja, im Falle Hr. Nitzsch nicht sich selbst unbewußt in dieser Befangenheit läge, unredlich ist.

Möhler, der in der Entwicklung der Symbolik ächt historisch und treu die Reformatoren zuerst selbst, dann ihre verschiedenen Confessionen je nach ihrer confessionellen Farbe, ihrer Entstehung, Feststellung und Entgegenstellung sondert und vorführt, unter sich selbe und dann mit der katholischen Lehre vergleicht, fand Resultate, die, ihrer Hauptsache nach längst bekannt, über die Rechtfertigung, den Glauben, und fast alle strittigen Punkte bei einzelnen Confessionen, die größten Lücken und Bedürfnisse für die gläubige Intelligenz übrig lassen; wir wollen noch nicht, was doch oft der Fall ist, sagen, Verkehrtes und Unnatürliches als Norm und

Und wenn nun der Verfasser beibringt, wie z. B. nach seiner Ansicht die Rechtfertigung „nicht durch fürwahrhaftende Gedanken, vielmehr nur durch das innerste ungetheilte Herz und Leben“ zu Stande komme, wie nach ihm die Conf. Helvet. maj. und Conf. Scot. lehrten (S. 500); und wenn er dann damit im Widerspruche wider anführt „neque contritio, neque dilectio, neque ulla alia virtus; sed sola fides est illud unicum medium, quo gratiam Dei, meritum Christi — *apprehendere* possumus.“ Solid. Declr. III. (pag. 506.) und dann doch wieder mit aller Gewalt die Liebe herbeiziehen möchte; so wollen wir ihm gerne dieses Geschäft ungeschmälert zu versuchen überlassen, und die Lösung desselben auf seinen Risiko geben, insofern sie seinen Glauben und Speculation betrifft. Er muthe aber nicht Wählern, und dem ganzen unparteiisch denkenden Publikum zu, daß für historisch richtig, und in seinen alten Confessionen als wirklich zu erachten, was Er für dogmatisch richtig hält. Er beherzige doch, wie wenig das angehe nach seinem Protestantismus die Glaubenssecten, ja sogar die Geschichte seiner Glaubensvorfahrer zu beurtheilen, zu bilden, und dieß dann für wirkliche Geschichte und wahren Sachbestand auszugeben; etwa so, wie Hr. Marheineke nach seinem Idole die Geschichte der Reformation formirt hat.

Wir haben oben schon gesehen, wie die Formel für den Protestantismus die des Widerspruchs an sich sey. So neigt derselbe denn auch immer, sowohl durch sein apologetisches wie thetisches, durch sein polemisches wie irenisches Vorschreiten sich, und an sich zugleich seinen Widerspruch; nicht aber um zur Wahrheit zu kommen, sondern nur durch Negierung der Negation, vermöge jenes falschen Perfectibilitätsystemes zu einer unendlichen Reihe neuer, an sich gleich negativer, nur noch unvollendeterer, weil nach der bei Brüdern geltenden Multiplicationsweise gesteigerter Entwickelung

gen überzugehen. Darum, wenn auch der Protestantismus in seine einzelnen Theile zerfallen und zerlegt, alle Momente der Wahrheit für und an sich hätte; so hätte er doch die Wahrheit selbst nicht, weil er solche nur gesondert (*μερικώς*) besitzen würde, diese aber nicht als Partikel; noch in Partikeln, sondern nur in ihrer Integrität und geistigen organischen Simultaneität besteht. Denn der Protestantismus hat in der That so wenig die Hierarchie deswegen in ihrer Wahrheit, weil die englische Confession sie theilweise festhält; wie er eine wahre Eucharistie hat, weil Luther die Gegenwart Christi im Wortsinn lehrt. Er hat gleich wenig die wahre Rechtfertigung, weil die Schweizer und Franzosen die Liebe hervorheben, und die Deutschen den Glauben; und zwar darum nicht, weil nirgends die Wahrheit der Lehre in ihrer Concretheit, und die Lehre der Wahrheit in ihrer Totalität erscheint. Ja, nach dieser im Wesen des Principis und der Lehre selbst schon liegenden Verzerrung, kann auch welche immer noch am Festesten gehaltene Wahrheit, kaum ohne eine erlittene Verletzung erscheinen. Ein solcher neuer Protestantismus aber, wie ihn Hr. Nitsch constituirte, ist auch, trotz seines supranaturalistischen Charakters, doch dem alten in vielen Stücken fremd. Wir gestatten Hrn. Nitsch recht gerne von diesem antiquirten nun Umgang zu nehmen; wir wollen ihm all das Irrige nicht anrechnen, was dort nach seinem eigenen Geständniß, oder der Einsicht Anderer, vorkommt; er sey nur ein negativer Genosse und Nachfolger desselben; er habe sich nur selbst zu verantworten, denn es handelt sich hier auch gar nicht um seine individuelle, sondern um eine rein historische, und als fast antiquirte um so leichter darzustellende und zu beurtheilende Confession; es handelt sich um eine Confession, als was weder seine Überzeugung, noch auch die der Union als Lehre anzuerkennen ist, und was beide nicht werden können, weil ihnen, erster die Objectivität, und letzterer die Einheit der Lehre

die forensische Bedeutung des Rechtfertigungsactes muß schlechterdings als die erste gesetzt werden; denn *δικαιουν* ist dem Verdammten entgegengesetzt. Auch ist in den *δικαιουμένοις* das Nichtseyn der Gerechtigkeit gesetzt, nämlich sofern sie der Gerechtigkeit wegen immer aus sich herausgehen und in Christo seyn müssen. — Und doch ist weder ihre Ungerechtigkeit, noch ihre Gerechtigkeit eingebildet und putativ. Ihre Ungerechtigkeit ist nur wahr vor dem Gesetze, welches Zorn schafft, und schließt die Gerechtigkeit nicht aus, welche man als eine durch ein *λογίζεσθαι εις δικαιοσυνην* bedingte, in seiner gänzlichen Abhängigkeit von einem Mittler inne hat Gott aber übersieht Sünde, Tod und Zorn, und „der erste Act der Erlösung kann daher nichts anderes als die am Gemüthe sich erweisende Begnadigung und Loßsprechung des Sünders seyn, und erst durch diese vermittelt sich die ganze Belebung des Menschen. Die Betrachtungsweise der Concordienformel hat demnach an ihrem Orte ihr vollkommenes Recht.“ (S. 513).

Wir bemerken weiter Nichts zu einem solchen treuen symbolischen Verfahren, das, was das Ausschließende seyn sollte und war, zum bloßen leidigen Anfang ohne weiteres herabzusetzen; die Worte und Sache sprechen zu sehr für, oder gegen sich selbst, als daß was weiteres hinzuzufügen nöthig wäre. Sagt ja Hr. Nitsch selbst: „Vieles läßt sich am protestantischen Rechtfertigungsbegriffe nachhelfend aufklären und bestimmen, und die Theologie ist wieder auf den Weg gekommen, es zu erkennen und zu thun.“ (S. 514). Und gewiß hat der Verfasser Recht, daß die Reformatoren den Ihrigen für immer dieses gewonnen haben, daß sie „durch ihr entschiedenes Eingehen auf den irrationalen Punkt des Christenthumes,“ aber auf eine menschliche, rationalistische Weise, indem sie statt auf die Gnade und das Sacrament, auf die lebendige Macht des Wortes, und in den vernünftigen (?) Gottesdienst des reinen

Herzens, und der Gemüthsrichtung zurückführten“ (S. 515) — das Christenthum von einer göttlichen That, auch wider Willen und Absicht, zu einer Macht des Menschen, und dieses gerade einerseits durch die passive, angethanene Ergreifung des Glaubens reducirt. Denn in dieser Zernichtung der objectiven Gnade in Kirche und Sacrament haben sie den ersten Grund nicht bloß zum, wenn auch einseitig falschen, doch edleren Spiritualismus, sondern auch zum crassesten Rationalismus, zum Über-, Aßer- und Unglauben zugleich gelegt.

Auf den Glauben „abgesehen vom Rechtfertigungsbegriffe“ kommt der Verfasser S. 515 seq. noch einmal zu sprechen. Zuerst tabelt er hart an der Synode von Trient, daß selbe keine Definition vom Glauben gegeben. Bei dieser Forderung hat aber Hr. Nitsch nur übersehen, daß die Synode die ganze Genesis des Glaubens beschreibt, und so den lebendigen, ächten, nicht einen abstracten, (worauf sich die protestantische fides, und namentlich die fides sola beschränkt) sondern wahrhaft genetischen, alle einzelne Momente desselben von Anfang bis zu seiner höchsten Vollendung in sich befassenden Begriff aufstellt, und in, an und zu der Rechtfertigung beschreibt. (Sess. VI. Cap. IV. seqq.) Doch zur Sache. Es hat doch ein Glauben, meint Hr. Nitsch, „der nicht in leidenschaftlicher Annahme der Kirchensatzungen besteht, vielmehr durch Gottes Wort geweckt ist, seine Animation eben an diesem Worte.“ (S. 516.) „Der Glaube der Erweckten,“ sagt er weiter, „den der Protestantismus sehr wohl vom Glauben der Bekehrten unterscheiden kann) hat an ihm selber Leben und Wirksamkeit“ (S. 517) und dieser ist kein „tobter Schwefel,“ (l. c.) er ist himmelweit von der fides formata unterschieden, auch wenn „dieser Begriff“ übersetzt wird „in fides viva et efficax.“ Denn dieses „führte nur wieder den Irrthum unvermerkt ein, den die Reformation bekämpfen mußte.“ (S. 517.) „Denn es

war nicht von der Lebendigkeit des Glaubens in seiner Richtung auf Gott in Christo und Christi Verdienst, nicht von der vollkommenen Intensivität des Vertrauens, nicht von der das Herz reinigenden und erhebenden Wirkung des Glaubens bei denen die Rede, die römischer Seite die Formel genehmigten, sondern von dem Lebendigwerden des Glaubens in der Richtung auf die Gebote und das Handeln, in der Voraussetzung, daß dennoch nicht der Glaube, sondern die zur Liebethätigkeit belebte Erkenntniß des Herrn Vergebung der Sünden erlange und als die Gerechtigkeit vor Gott gelte.“ „Ursache genug, die neue Formel sammt der älteren *fides caritate formata*, zu beseitigen.“ (S. 517 — 518).

Und jetzt fragen wir, ob Hr. Nitzsch sich selbst verstehe; oder ob er Das verstehe, ja ob er auch Das denke, was er schreibt? Was ist denn nun die „zur Liebethätigkeit belebte Erkenntniß,“ wenn sie nicht Glaube ist? Hr. Nitzsch hat eigene gar „wunderliche“ philosophische Begriffe,¹⁾ oder vielmehr er hat sich in die alten, unsinnigen Begriffe der Reformatoren, die er nolens volens, bald mit Schande und Schimpf, bald mit Ehre, hier bekennt, dort absagt, verhängnißvoll, ohne alles Klare,

¹⁾ Wir würden uns in katholischer Bescheidenheit (zumal gemeinlich bei protestantischen Theologen — wohl aus Schlechtigkeit der geisttödtenden Orthodorie — die wissenschaftliche Betreibung der Theologie als Lehre hauptsächlich in Kenntnißnahme und Adoption der Zeitphilosophie besteht) den Hr. Dr. Nitzsch über Obengesagtes anzurühren kaum unterfangen, wenn derselbe nicht S. 489 die bekannte Thatsache „wunderlich“ fände; daß Kant den einzig nach seiner Ansicht möglichen Beweis vom Daseyn Gottes auf die Idee der Zurechnung, oder des moralischen Bewußtseyns gründete, und er allda mit dieser „wunderlichen Noth“ Möhlers, „Kennern der Kantischen Philosophie,“ — unter die er also sich, wenigstens nicht selbst zu rechnen scheint — „sich zurechtzufinden“ überließe.

höhere Bewußtseyn eingefleischt, er hat die rohen unverdaulichen Lehrmassen der Glaubensneuerer in unverständiger Gemüthsrichtung aufgenommen und mit wissenschaftlichem Halbberußtseyn für sich zubereitet. Dieser nichts sagende Widersinn des Ganzen steigert sich aber wo möglich noch, wenn Hr. Rizsch also fortfährt: „Nämlich der Glaube ist nicht als der formirte, sondern als das formirende zu denken, er gestaltet den ganzen Menschen anders, aber nimmt seine Gestaltung nur vom Worte der Verheißung an.“ — Die Summe der Mißverständnisse, Unrichtigkeiten u. über die katholische Lehre einer, und den Glauben an und für sich anderseits, welche damit vorgeschoben werden, hier aufzudecken und zu entwickeln, würde uns zu weit abführen.

Dann richtet der Verfasser mit Möhler über die Frage, was der rechtfertigende Glaube der Protestanten sey, wenn nicht die *fides formata*, und schließt also: „Alle sogenannten *exclusivæ*, nämlich aus Gnade, ohne Verdienst, *sola fide*, wollen sagen, daß mein Glaube (to) meine Gerechtigkeit,“ (to) „meine Ungerechtigkeit nicht ansehen solle, daß er sich gegen jene mit Demuth, gegen diese mit Muth aus der Verheißung stärken müsse,“ (3) „folgt daraus, daß er die Gerechtigkeit überhaupt nicht ansehe, daß er den Haß der Sünde nicht sammt der Vergebung in Christo in sich aufnehme und dem Leben zurückführe?“ Allerdings folgt daraus, daß der Glaube als solcher und überhaupt ohne weder positive noch negative Gerechtigkeit, und ohne Bezug auf sie erlangt, wahrhaft irrationell gedacht werde. Denn zu was dient doch mein Glaube, wenn er (to) meine Gerechtigkeit, wie meine Ungerechtigkeit nicht ansieht, und „nicht ansehen soll;“ und was geht mich an, was hilft mir fremde Gerechtigkeit; wenn sie nicht meine eigene wird, oder ist? Denn auch vom Almosen (wie das passende Gleichniß hier lehrt) kann man nicht eher leben, als bis man es zu eigen erhalten hat. Und bleibe was ewig im Schatze Gottes,

ohne unser zu werden, so hülfte uns der Reichthum der Güte Gottes so wenig, als dem Armen die Schätze des Reichen helfen, die er kennt, aber nicht hat oder genießt.

Der Verfasser aber ist uns noch jenen Theil im geistigen Menschen nachhaft zu machen schuldig geblieben, welcher weder Gerechtigkeit, noch Ungerechtigkeit ist, noch auch werden kann, und wo daher sein protestantischer Glaube ohne Beide thront. Wir kennen kaum hiefür einen anderen, als Hegels logischen Thron des Nichts.

Den dritten Artikel schließt endlich Hr. Rißsch mit methodistischer Geistesstärke und Dialectik, wenn er auf die oben citirten Worte mit Zwischensetzung eines einzigen Gedankenstrichs, also fortfährt: „Certi sumus, sagt das vierstädter Bekenntniß¹⁾, *neminem justum aut salvum fieri posse, nisi amet summe Deum*, aber dennoch vermittelt es die Vergebung der Sünden durch den Glauben allein.“ O des Widerspruchs! Rechtfertigung soll die bloße Vergabung der Sünden seyn, diese soll man allein durch und im Glauben erhalten, und hier kann man ohne höchste Liebe nicht *justum fieri*.

Und so sind wir denn am Ende dieser so buntvariirenden, unter sich so sehr, wie mit der katholischen oder altprotestantischen Lehre harmonirenden dogmatischen Phantasiegebilde, auf Seite 521 angekommen, wo uns der Verfasser mit Schließung seines dritten Artikels einen momentanen, erwünschten Ruhepunkt gewährt.

1) Man erinnere sich wie es den Vierstädtern mit ihrem Bekenntnisse von lutherischer Seite anfangs erging, Doch der Verfasser hat die Kunst, Beide innigt zu vereinen, und aus dem Widerspruche Beider durch Umwandlung der Contra- oder Opposition in Juxtaposition seine Gerechtigkeit (*Justesse*) im protestantischen Glauben heraus zu operiren.

Der vierte Artikel. (S. 850 — 888) handelt endlich vom Sacrament. Hier nun thut sich nach einer betreffenden historischen und comparativen Einleitung, über die wir nichts bemerken wollen, und meist anerkennen, S. 851 der Standpunkt des Verfassers in erwünschter Weise so gleich unumwunden kund. Er spricht vom Verhältnisse von Wort und Sacrament; fügt bei, in der katholischen Kirche sey das Wort dem Sacrament unter (eigentlich hätte er sagen sollen bei) geordnet, so daß das Wort entweder nur zum Sacrament vorbereite, oder das im letzteren erlangte fortsetze; so daß also (im gemeinen christlichen Leben, unter christlichen Eltern, fügen wir bei) „gewiß dem Katholiken das Sacrament das vorgeordnete, eigentliche Mittel des Heils ist.“ (S. 851.) Nun fährt er unmittelbar fort: „Für den Protestanten findet das entgegengesetzte Verhältniß statt. Das Sacrament wirkt zwar auch für ihn auf eigenthümliche Weise zur Hervorbringung oder Vervollkommnung und Bewahrung eines Zustandes mit, allein das, was es wirkt, ist der Art nach nichts Höheres, Vollkommneres und Seligmachenderes als das geistliche, durch die Wirkung des Wortes im Glauben gewirkte Leben. Nach protestantischer Vorstellung wirkt das Wort zu sacramentlich, und das Sacrament selbst zu sehr mit dem Worte und in Bezug auf das Wort, als daß die Ertheilung der innern Bestimmtheit eines Christen auf die Wirkung des Sacraments im engeren Sinne beschränkt werden könnte.¹⁾ Wort und Glaube, Gnade und Glaube schaffen das wesentliche Leben, welches nun freilich zu seiner Pflege und Bewahrung Bedürfnisse hat, denen die sacramentliche Einsetzung entspricht.“ (S. 851 — 852.)

¹⁾ Soll dieses etwa der gewonnene Begriff der Kindertaufe, und ihr schon längst geschehenes Begriffenseyn von protestantischer Seite her, wovon Hr. Marheineke rebete, seyn?

Übereinstimmender als wir vermuthet hätten, steht hier Hr. Nitzsch mit dem ursprünglichen protestantischen Principe da, welches das Wort als das *primum*, nicht bloß, sondern fast als das *unicum movens*, als die Basis erkannt, zu der „für Pflege und Bewahrung“ das Sacrament, wie das *adjuvans* und *corrigenens* hinzutritt und das Wort doch immer zuletzt das *constituens* bleibt.

Nach solch einer spiritualistischen Ansicht von der Heilsordnung fragen wir nun: wozu war es nöthig, daß Christus am Kreuze starb? Die Verkündigung seiner Lehre hätte ja schon genügt; und diese im Glauben sich angeeignet, hätte schon für sich auch ohne an und durch sich kräftiges Sacrament die Erlösung bewirken können. Denn dazu bloß, daß wir daran glaubten, hätte es wahrlich des bitteren Leidens und Sterbens Christi nicht bedurft. Denn wenn die ideale Berührung der Erlösung im Worte uns schon genügt, und mit ihr in Rapport bringt, so hätte auch das Wort im Erlöser selbst schon genügt, und er hätte so wenig real, leiblich, und sich opfernd für die Erlösung einzustehen nöthig gehabt, als wenig wir einer realen Theilhaftwerdung seiner, als eines neuen Lebensprincipes, welches den ganzen Menschen, wenn er auch vorher durch das Wort vorbereitet war, erst ganz umgestaltet, und nicht bloß dessen erkennenden Geist ergreift, im Sacrament an und für sich bedürfen sollen. Kurzum, es treten hier alle jene Consequenzen ein, die als schwere Frage Hrn. Nitzsch und seiner Confession entgegen treten, und Möhler schon meisterhaft gezeichnet hat. Anzuführen müssen wir jedoch noch, wie sehr Hr. Nitzsch das Verhältniß des Sacramentes und Empfängers nach positiv christlichem Begriffe, welcher in unmittelbarem, innigstem, sich gegenseitig bedingendem nexus mit dem Begriffe einer positiven christlichen Lehre (Offenbarung) steht — so weit verkennt, daß er, der doch als Supranaturalist die Positivität, d. h. Objectivität des Helles fest glaubt, also spre-

chen kann: „je mehr das Sacrament mit voller Empfänglichkeit genossen wird, desto weniger ist es bloßes Zeichen, oder bloßes Unterpand der Lebensmittheilung Christi, desto mehr diese Mittheilung selbst.“ (S. 852.) Freilich, ihm, sollte man meinen, wäre dasselbe bloßes Zeichen, bloßes Unterpand überhaupt, weil das Wort allein ihm als das wesentlich, radicaliter heilende und vereinigende (= sacramentale) gilt. Und wie konnte er nun noch anders als mit größter Gefahr für seine Logik, Einsicht und Treue von Möhler behaupten (S. 852), daß „er sich von vorn herein so stelle“ (!), etwas, was „christlicher Gemeinglaube der Protestanten und Katholiken ist, gar nicht als solchen, sondern als katholischen Glauben“ zu fassen? Längnet doch Hr. Nitzsch selbst hier ausdrücklich den altchristlichen, objectiven Grund des Sacramentes geradezu. Wo also sollte noch der Gemeinglaube zwischen uns beiden seyn? ein Gemeinglaube, den er auch mit den Katholiken und Lutheranern noch die Helvetischen und Vierstädtischen gefälligst theilen läßt, der aber nach seinem allgemeinen Begriffe auch die Sacramente des Judenthums und Mysterien des Heidenthums zu den christlichen subsumirt, und da durch eine „mystische Simultaneität der geistigen und sinnlichen Perception“ „die Lebensmittheilung“ auf die es vom Menschen selbst abgesehen ist, also hier die „des Erlösers“ vermitteln soll.

Doch, welch ein Wunder! nun macht Hr. Nitzsch die Protestanten plötzlich „noch um ein sehr Bedeutendes katholischer, als die Katholiken“ selbst. Wir eröffnen das Bekenntniß dieser mysteriösen Entdeckung sogleich. — Es handelt sich nämlich vom Begriffe des: *ex opere operato*; da giebt Hr. Nitzsch vor der Hand zu, daß dieser Ausdruck im Sacrament bedeute: durch Christus gewirkt; und erhärtet dann seinen Hyperkatholicismus hieraus auf folgende Weise. Denn sagt er, „wenn dieß die katholische Lehre ist, so sind

wir Protestanten noch um ein sehr Bedeutendes katholischer, als die Katholiken.“ — Wie so? — „Wenn nämlich von Wirkung zur Seligkeit die Rede ist, so lassen wir im Sacramente Christum wirken und ganz allein, seine Einsetzung, sein Wort, seinen Geist, seine Macht und Gnade, ohne daß uns irgend eine voluntas oder intentio ministri förderlich oder hinderlich werden könnte, und folglich kommt es eben nur auf unsre Empfänglichkeit für die Darbietungen des Erlösers an, auf eine Empfänglichkeit, die er selbst freilich besser als wir zu erkennen und würdigen weiß.“ (S. 854.) Das scheint uns aber doch ein etwas vorschneller Schluß. Es wünscht z. B. Jemand selig zu werden, ist er etwa „um ein sehr Bedeutendes“ seliger, wenn er sich sogleich entleibt; schneller selig, wenn er die Welt gewaltsam verläßt, als wenn er im Leibe der Erlösung noch entgegenharrt. So verhält es sich auch hier. Christus hat uns eben an eine (seine) Kirche, Christus hat uns eben, weil wir eine Natur (Physis) haben, die nicht minder geheilt werden soll als unser Geist und Wille, an äussere Naturzeichen, und Gnadenmittel aus der Natur; Christus hat uns ferner, weil der Mensch ein sociales Wesen ist, an eine äussere Societät; weil der Mensch im Geschlecht sich fortsetzt, an ein permanent und unsichtbar in seiner Heiligkeit und Heilung sich fortpflanzendes Institut; Christus hat uns endlich, weil sein heiliger Leib am Kreuze blutig für uns den Tod zur Vollendung der Erlösung erlitt, an substantiale, nicht bloß ideale „Lebensmittheilung des Erlösers“ — angewiesen. Was Alles ihn selber uns vermitteln soll, nicht damit er in uns aufgehe, sondern wir in diesen und mit diesen Medien realiter, gliedhaft, organisch geeint, durch dieselben idealiter mit Christus vereint werden. Das ist nun die Katholicität des Hrn. Niksch und des Protestantismus überhaupt. Die vermittelnden Organe und Basen sind weggeräumt, und nur haben

sie kein Medium mehr, um mit Christus, wie es erforderlich und recht ist, bloß idealiter sich zu conformiren, und durch Stufen zu ihm aufzusteigen; dafür aber schweigt man in rationalistischer und „mystischer Identität“ (S. 853) mit ihm auf die mannfachsten Weisen, im philosophischen und theologischen Pantheismus. Und dieses geschieht nicht bloß zufällig frei und individuell, sondern es muß sogar nach diesen Principien consequenter Weise geschehen; dieser vorgebliche und bestrebte Katholicismus wird darum Pantheismus.

Und hoffentlich wird nun hienach Hr. Nitzsch nicht verkennen, wozu dieß Alles, und wozu namentlich der Priester beim Sacrament ist. Wenn er es daher Möhlern so hart anrechnete, daß derselbe die Frage über die Intentio Sacerdotis in einer Note, statt im Texte behandle; so wird gewiß Möhler in einer künftigen Ausgabe Hrn. Nitzsch zu Liebe in der nur fünf Seiten großen summarischen Darstellung der katholischen Sacramentslehre, auch im Texte selbst dieses einführen, und zwar um so mehr, als er durch die „Beantwortung“ die wir eben redressiren, neue Veranlassung erhalten hat, dieses Stück weiter auseinander zu setzen. Hr. Nitzsch macht nämlich die Entdeckung, daß man nicht bloß „einmal dem Werthe des opus den Werth des durch den Glauben ergriffenen Einsetzungs- und Verheißungswortes;“ sondern auch — was die Hauptsache ist — „der Würde des Priesters die Würde der Gemeinden aufgeopfert“ hatte. (S. 856.) „Daraus,“ fährt Hr. Nitzsch fort, „entstanden große Gefahren und Verlegenheiten, wenn nun dennoch der Werth des Wortes ohne sittliche Würdigkeit des Priesters bestehen sollte; die sittlich gleichgültige übernatürliche Eigenschaft¹⁾ des Priesters mußte nun wenigstens psychologisch

1) Wir wissen zwar recht gut, und unsre Leser werden es auch merken, was Hr. Nitzsch mit diesem Aggregat von Epitheten hier sagen will; es hat nämlich auf den Charakter des Priesters als Organ, Minister Bezug; ein Charakter, den er (um uns

belebt werden, und das so mitwirkende priesterliche Bewußtseyn zur erforderlichen Form des sonst aller Gewähr beraubten Werkes hinzukommen. Man ergab sich also der geringeren Verlegenheit. Die Lehre von der intentio ministri ist eine Nachhülfe für das Dogma vom opus operatum, welche noch manche Vortheile anderer Art gewährt, und das letzte Dogma wird wieder durch den Begriff des „nicht gelegten Hindernisses“ erklärt und unterstützt.“ So weit Hr. Nitsch. — Freilich; wenn die Kirche sich selbst im Individuum untergehen lassen wollte, nach ächt indischer Weise, und ihre Würdigkeit vom Individuum hernähme; wenn die Priesterschaft aus der Gemeinde entstände, Christus nur allein ein Lehrer, Weiser wäre, der Priester als Stellvertreter Christi nur Prediger; wenn die ganze Heilsordnung nicht objectiv wäre: dann könnte von so was die Rede seyn, dann hätte so ein Vorwurf Bedeutung und Sinn. Alles dieses aber ist nur in der protestantischen Gemeinde der Fall, hier ist der Priester der Gemeinde aufgeopfert, die Glaubensthat verschwindet im Glaubenswort, die Einsegnung im Zeichen, das übernatürliche, priesterliche Bewußtseyn der Kirche von sich selbst im verwirrtesten und bizarrsten Seelengemälde aller einzelnen, auch der verschiedensten Individuen. Und so ist hier eine so zu nennende, wenigstens formale theologische Identitätslehre allgemeines Gesetz. Dieser großen Verlegenheit aber entzieht man sich durch — Nichts;

eines trivialen Beispiels zu bedienen) als beamtete Person der Kirche, abgesehen von seinem individuellen Leben und Sinn in seiner Sphäre und Wirksamkeit eben so gewiß haben muß, wie jeder Beamte im Staate. Davon aber, als von einer „sittlich gleichgültigen übernatürlichen Eigenschaft“ zu reden ist doch gewiß entweder ganz „übernatürlich“ einfältig, oder „sittlich“ böse, weil unverständlich verläumberisch. Hr. Nitsch mag nun daraus für sich wählen, was er will, uns ist dies wenigstens „gleichgültig.“

den man erkennt sie nicht, oder will wenigstens nichts um sie wissen.

Über die „Nachhülfe,“ welche das opus operatum durch die intentio ministri und den obex erhalten soll, werden wir besser unten mehr reden, wo wir die katholische Lehre hierüber kurz im Zusammenhang thetisch darstellen wollen; hier aber bemerken wir über das von Hrn. Nizsch nun sogleich aus dem Tridentinum zur Sprache Gebrachte, und den Begriff des opus operatum Betreffende, Folgendes. — Daß dieses Concilium den Begriff des opus operatum nur in dem von Wöhler angegebenen, und von Hrn. Nizsch gebilligten Sinne verstanden wissen wollte, ergiebt sich aus Can. 8. Sess. VII., wo das dem opus operatum Entgegengesetzte durch den zweiten Theil des Canons als die damalige lutherische sola fides erläutert wird. Eine protestantische Wendung aber gehörte dazu, den in diesem Canon ausgedrückten Gegensatz „im höchsten Grade an Zweideutigkeit leiden“ zu sehen. Nur eine fortgesetzte entweder frivole ironische, oder böswillige Auffassung kann hierüber so weit gehen, zu schreiben: „Man könnte sub 2. (nach der negativen Seite des Canons) erwarten: der Glaube an die göttliche Verheißung im Sacramente ist zum heilsamen Empfange desselben nicht nöthig.“ (S. 856.) Wobei Hr. Nizsch in eine gewisse Vergessenheit von dem gerieth, was er selbst S. 850 aus dem Trident. und Catech. Rom. angeführt hatte. Übrigens „einem“ Hrn. Nizsch „verargen wir es so wenig, als irgend einem“ (Protestanten) „die Lehren der Kirche, da wo sie (ihm) anstößig werden (petra scandali) bestend (für sich und nach sich) auszulegen.“ (S. 855.) Denn es handelt sich ja um Fristung des einmal bestehenden Protestantismus, um Mundrechtmachung der so lieben Lehre des Wortes. Ja noch mehr, hier ist eben der Punkt, wo die Wortlehre vom Glauben sich bewähren muß, weil es sich ergiebt, daß, wenn im Sacramente das opus opera-

tum Christi objectiv niedergelegt ist, die sola fides in der protestantischen Bedeutung zusammenfällt. Denn diese gerade ist es, welche in und an sich das opus operatum, ohne Sacrament, und unabhängig vom Sacrament nach Luthers Lehre haben und abgeben soll. Keine positive, von Gott geoffenbarte Religion kann an sich ohne ein opus operatum seyn; dieß ist sicher. Zwei opera operata können aber beim ex supposito Einen Christus unmöglich statt finden; darum der ewige Streit, und das sicher vielfach absichtliche Mißverständnis. Und nur allein hierin ist der beharrliche Widerstand Luthers und der Reformation überhaupt gegen die Lehre und den Glauben des operis operati im Sacramente zu suchen, und nicht in einer vom Verfasser gewitterten weiteren oder anderweitigen „historischen Bedeutung,“ (S. 857), welche Luther gekannt haben soll. Es hatte also dieser Ausdruck in der That noch einen andern Begriff, in Luthers und der Reformatoren Sinn; aber nur ihnen auch allein, indem man ihn vom Sacrament auf das Wort, (den Glauben), von der Objectivität auf die Subjectivität übertrag. Denn bei Luther und den Reformatoren überhaupt ist es nur zu gewiß der Fall, daß sie, wenn auch nicht immer mit Unkenntniß oder Böswilligkeit, doch sicher mit blinder Leidenschaftlichkeit, und einem nicht mehr zum Frieden aus sich und von den Fürsten her geneigten Herzen zur Verständigung der Kirchenlehre nur nach ihrem Bedürfnisse, d. h. zur Verdunkelung und Verdrehung derselben geschritten sind. Hr. Nitsch widerlegt sich übrigens über dieses selbst fattsam in seinem 4. Artikel. Denn er hätte doch einsehen sollen, daß jener S. 872 aus Luthers Sprache entlehnte Ausdruck: „gemacht Werk,“ in welchem Christus nicht angesehen werden soll; „sondern als bräuchliches,“ in Luthers Mund nur eine Übersetzung des operis operati und operantis, und zwar im rechten Sinne; aber auch zugleich eine Verwerfung des alten von Hrn. Nitsch selbst für einen

Augenblick als wahr anerkannten Begriffes ist, was so den desfallsigen Irrthum recht bezeichnet kund thut. Darnach versteht man auch nun, was es eigentlich bedeutet, wenn Hr. Nitsch sagt: „die Synode (von Trient) hielt für gut, ihn (den Sinn davon) zu verrücken.“ (S. 857.)

Und nun staunen wir, und zwar diesmal mit einem freudigen Gefühle, denn Hr. Nitsch wird jetzt in der That für einen Augenblick katholisch; im Widerspruche mit dem, was er fünf Seiten vorher gesagt hat. Denn jetzt heißt es, wenn der Sinn des opus operatum der wäre, daß „nicht die Subjectivität (Glaube) die wirkende Ursache des Heils im Sacramente ist, (indem) sie ja nur die werkzeuglich empfangende seyn kann, sondern die im Sacramente enthaltene und im Werke vermittelte Gnade des heil. Geistes:“ „gilt,“ fährt er fort, „wie bei unserem Verfasser (Möhler) die letzte Auslegung, dann verschwindet aller Anstoß der Protestanten an diesem Canon, denn nichts ist ihrem Bekenntnisse fremder, als daß die subjective Contemplation, Stimmung, Gläubigkeit, wie groß sie immer sey, das Sacrament oder dessen Segen bewirke, verdiene, ausmache.“ (S. 857.) Das reimt mit dem oben citirten unter ein System, wer da kann. Wir aber wollen es nicht reimen, sondern das erstere als polemisches Moment übersehen, das zweite dagegen hinnehmen und wie in unserem Glauben dogmatisch, so beim Verfasser historisch festhalten, als eine grüne Dase, die in der dürren Wüste des Protestantismus bei Hrn. Nitsch uns entgegenkommt. Übrigens hat damit Hr. Nitsch im Vergleiche zu dem oben Gesagten eben auch für sich die zwei unvermittelten Gegensätze der protestantischen Sacramentslehre adoptirt und ausgesprochen.

Daß aber einzelne Theologen vor der Reformation den obex so weit möglich positiv herabgedrückt, oder negativ ausgebehnt, bis dahin, wie der Verfasser sagt, wo allein „die Lobsünde, die noch bestehende oder im Vorhaben be-

griffene" nicht mehr ist, also bis zum "negativen" Begriff von innerer Güte und Empfänglichkeit ¹⁾; findet einfach (wenn wir jetzt die Darstellung des Verfassers übersehen, und nicht einer nähern Prüfung Kürze halber unterwerfen wollen) darin seine Erklärung, daß man die objective Heilsgnade im Sacrament jeder, der spätern reformatorischen ähnlichen Verirrung entgegen, recht klar und bestimmt festhalten wollte. Wie sehr aber der obex auch in seiner Sphäre und Eigenschaft als "evangelische Forderung der positiven Empfänglichkeit" betrachtet wird und wurde, kann, damit wir nicht weiter gehen, uns Bellarmin in der von Mühlher citirten, und vom Verfasser berücksichtigten Stelle bezeugen; wo er als obex, welchen der Empfänger ex sua parte wegräumt, und dagegen die negative Würdigkeit setzt, und unter der Entfernung desselben und der dadurch neu eintretenden Disposition „voluntatem, fidem und poenitentiam" versteht. Doch gewiß Erfordernisse zu, und Zeugen von einer positiven Empfänglichkeit. Bellarmin und seine dießfalligen Nachfolger würden sich aber höchlich die "Ehre" von Seiten des Hrn. Nitzsch verbitten, diese Darstellung hieß in ihrem Begriff und Sinn, und nicht im Sinn und Begriff der Kirche gegeben zu haben. ²⁾

1) Denn weiter als bis zu diesem kann es der Mensch aus und durch sich, zu seiner Heiligung und Vorbereitung zu derselben im Sacrament, nach katholischer Lehre nicht bringen. Die Kirche lehrt nicht jenen, an sich kräftigen Glauben, der Sacrament ist, und aus sich das Sacrament erzeugt und bekräftigt. Mit der größten Anstrengung können wir nach katholischer Lehre aus uns selber nur negativ gut, und erst durch das Sacrament (in re oder in voto) positiv gut, heilig werden.

2) Wir sagten „Nachfolger“; wir hätten aber eben so gut zur Steuer der Wahrheit auch Vorgänger sagen müssen. Denn, um die ganze mittelalterliche Theologie zu übergehen, wollen wir zur dießfalligen Widerlegung des Hrn. Nitzsch einerseits, und zum Belege in wie weit die Entfernung des obex activ werden

Wir wenden uns nun, indem wir einige Mikrologien, die Hr. Nitsch bis S. 860 noch vorbringt, zur erwünschlichen materiellen Weiterförderung übergehen, zu einer kurzen, allgemeinen Andeutung der wesentlichen Punkte im fraglichen Gegenstande, nach dem inneren Zusammenhang und der Bedeutung derselben.

Von Christus hat die Kirche die Gnade, Kraft und Einsetzung ihres sacramentalen, siebenfach fungirenden Schazes; nicht als ihren an und für sich hat sie ihn, sondern nur als den seinen in ihr, und den ihren in und durch ihn. Sie hat ihn also als eine göttliche That. Darin aber war keineswegs auch der verständigte Begriff, oder das vermittelte Bewußtseyn über die nähere Weise der Aneignung, und den Modus der Wirkung dieser Gnade zugleich schon enthalten. Ja, dieses wurde nicht einmal wie die Geschichte lehrt, in frühester Zeit vielseitig zur Sprache gebracht, noch weniger von der Kirche, in deren unmittelbarestem, mysteriösem Leben dieß Alles practisch verwoben und durch Observanz regulirt war, Mangels eines positiven Widerspruches als dogma definitum bestimmt. Denn so wie von Christus der Operation der Intelligenz um das Materiale (den In-

fönnen, ja müsse anderseits, die Vorschrift vernehmen, in welcher der heil. Cyrillus von Jerusalem vor etwa 1487 Jahren die Hebung desselben beschrieben hat. Er sagt: *Δουλος ει τις εστιν ενταυθα της αμαρτίας, ετοιμοτατος γινεσθω δια της πιστεως, εις την ελευθεριον της υιοθετίας αναγεννησιν.* Catech. I. edit. Toussés. Paris 1720, pag. 16. — Die *πιστις* ist also ihm, wie der Kirche heute noch, Vorbedingung, *conditio sine qua non*; ihr Mangel macht die *αναγεννησις* unmöglich. Darum aber, und eben deswegen ist die *πιστις* selbst noch nicht diese *αναγεννησις*, oder trägt sie schon aus sich in sich; sondern sie bereitet erst zu dem vor, was *ex opere operato* in der Taufe, als dem Sacrament, als *αναγεννησις* gewirkt wird. Wie wird es nun für den heil. Cyrillus mit dieser Nitschischen Ehre aussehn?

halt) des Glaubensschatzes, als Geschäft die nähere Entwicklung, und der rectificirenden Thätigkeit der Kirche dabei die Prüfung, Guttheißung oder Verwerfung dieser Entwicklungen überlassen und zugetheilt war, zur Heranbildung, Erziehung und Übung der Intelligenz selber, im Glauben und zu demselben; also wurde es auch erst in der Zeit, als die Reihe der positiven oder negativen Glaubensentwicklung, d. h. der Scholastik im weiteren Sinne, als kirchliche Theologie, oder der Häresie dasselbe je traf, inner der Kirche und ihrem Bewußtseyn, nach jenen besonderen und einzelnen Momenten, welche die Form, ihrer äusseren Erscheinung nach, bilden, klar und erschöpfend nach allen Beziehungen bestimmt. Das Sacrament in Bezug auf den Glauben an dasselbe, und die in ihm enthaltne und gespendete Gnade war also immer vollkommen; die aber vom Menschen bedingte, in ihm sich erst durch das Substantiale des Sacraments, und zwar durch die im Gebrauche desselben erhaltene Gnade, als Glaubenseinsicht erzeugende und an der, und gegen die Häresie entwickelnde Erkenntniß desselben war, als dem Menschen aufgegeben, anfangs (formal) unvollkommen.

Daß nun hienach bis zu dieser fixen, dogmatischen Bestimmung der modi mannfache Schwankungen, theilweise Einseitigkeiten, ja Irrungen in den verschiedenen Theorien über das von der Kirche im Leben Festgehaltene und Geübte vorkommen konnten, ja würden, ist begreiflich und ließ sich erwarten. Wie aber diese, so wenig wie ein persönlicher Irrthum eines Individuums, der Kirche selbst angerechnet und zur Last gelegt werden können, ist natürlich. Daß die Kirche ferner nicht eher eingriff, als bis die Irrung ihr Wesen und das des Sacramentes, die göttliche That an ihm, zu beeinträchtigen drohte, ist ihre infallible Regel. Daß endlich die Kirche zu ihrer Lehre und Anschauung des Sacraments die Begriffe von *opus operatum*, *intentio ministri*, und vom *obex* haben muß, und zwar nicht als

„Nachhülfe,“ sondern als constitutive und integrirende Factoren und Momente, ist sicher und unumgänglich. Denn diese drei Factoren, Christus, Priester und Gläubige müssen concurriren, wenn das Sacrament zu Stande kommen soll, nach jener objectiven Grundanschauung, die die Kirche von sich hat, als die, welche da das Heil für die Welt, (und zwar nur mittelst der von Gott der Creatur eingepflanzten Grundgesetze, Grundtypen, und mit Anschluß an die natürlichen auch in der Erlösung dieselben bleibenden Formen und Elemente der Wesen) vermittelt.

- Alle Operation, Energie, und jedes Werk überhaupt gründet, entwickelt, und scheidet sich nämlich in den drei Momenten vom Princip, Organ und Werkzeug; jede Störung dieses Verhältnisses stört den betreffenden Organismus selbst, der nur je in dieser dreifachen Gliederung und Unterordnung, welche unbeschadet des constanten Grundtypus, nach seiner besonderen Wesenheit gestaltet und beschaffen ist, seine Einigung und Einheit findet. So konnte demnach auch die Kirche, in ihrem reinen Gefühle und unverwundlichen Bewußtseyn um alle Grundverhältnisse, sich die Sacramente nicht denken, ohne daß Christus der unbedingt active, das Princip; der Priester, als Repräsentant der Kirche, nach seinem sacramentalischen Charakter, (der ihn bloß dadurch, daß er selbst an seiner Person trägt, zu einem Organe der Gnade macht; analog dem, wie auch die Menschheit Christi nach ihrer einen passiven Seite hin — nach ihrer activen war sie Verdienner — der Leiter der göttlichen Gnade und war) das passiv-active Organ, der Leiter; und der Gläubige der geistig-passive schlechthin, oder das Werkzeug sey. Wie aber das Sacrament nach oben in Christo gründet, als dem göttlichen Inhaber, aus dem die Kraft desselben ausfließt, so muß es dann in der dreifachen Thätigkeit des Principes, Organes und Werkzeugs aufgehen, um durch sie hindurch im Menschen als dem für

daselbe zubereiteten und bestimmten Gefäße, (Recipienten) als ein göttlich-menschliches Werk zu ruhen. Zudem nun so diese drei an Dignität, Energie und Wirksamkeit verschiedenen Factoren im Sacramente concurriren, Princip, Organ und Werkzeug sich vereinigen zu einer Operation und Direction, entsteht ein vollkommener geistiger, und darum sacramentaler Act. Es gehen göttlicher und menschlicher Wille, göttliches und menschliches Handeln (so different auch in ihrer innern Energie, doch) nach Einer Direction hin; es conformirt sich das menschliche nach und zu dem göttlichen in der Aufnahme desselben, und sie indifferenciren sich in einem Act, der wegen dieser Vereinigung mit dem centralen göttlichen Willen alle, und namentlich jene Störung aufhebt, gegen welche die Conformation specieller im Sacramente nach Gottes Anordnung gerichtet ist. Ein Act entsteht, den wir darum einen vollkommenen nannten, weil in ihm alle jene Störungen verschwunden und gehoben sind, welche die gemeinen Acte des menschlichen Geistes in der Regel begleiten. — Und hierin liegt auch die Wahrheit von dem, was der Verfasser für das „Wort“ geltend macht: daß nämlich selbes auch sacramental wirke; dann nämlich, wenn sich in diesem dreifachen Momente, in diesen drei Stufen daselbe nach seiner Weise und Natur spricht, fortsetzt, vollendet und ergänzt. Daß aber im Protestantismus das Wort an und für sich keinen sacramentalen Charakter, oder Werth haben könne, wird daraus klar, daß demselben allda der Moment und Factor des organischen Wortes, des Wortes als und durch das Organ (Kirche) fehlt. Wo aber der vermittelnde Moment mangelt, da ist auch der Begriff des Sacraments, dessen Act und Wirksamkeit schlechthin ausgefallen. Das Sacrament des Logos hat darum so wenig hier in seiner Beziehung als Substanz, (Realität), wie in der als Form, (Wort), Haltung und Wirklichkeit. Wie wenig es aber angehe, das Werkzeug

in der Regel und normal, zugleich zum permanenten, gesetzlichen Organ, d. h. den Laien zum Priester zu stempeln, brauchen wir, da es sogar practisch allda verworfen wird, hier seinem Gehalte nach nicht weiter zu bezeichnen.

Nun aber entsteht unter jenen drei besonderen Factoren im sacramentalen Acte ein verschiedenes wechsels und gegenseitiges Verhältniß. Das Princip hat Relation zum Organe und Werkzeuge; das Organ zum Princip und Werkzeuge; und das Werkzeug zum Princip und Organ. Natürlich muß das Verhältniß der drei untereinander je nach ihrer Natur, Function und Location geeigenschaftet seyn. Das Princip, und das ist Christus, hat nun als solches eine rein active, principale Wirkung im Sacrament, sowohl in Rücksicht auf Organ, als auf Werkzeug. Das Organ aber hat in Bezug auf das Princip eine passive, auf das Werkzeug eine active Function. Dies heißt aber: von Christus erhält der Priester in seiner Priesterschaft, durch die er mit der Kirche, der Repräsentantin Christi, als Organ verbunden ist, und activ nach unten austritt, — von Christus durch die Kirche, sagen wir, erhält er, als passiver, die Austheilung des Gnadenschazes im Sacrament, und zu demselben. Er ist sonach passives Organ, oder Leiter; aber er erhält es auch zugleich als Werkzeug, sowohl für und an sich, als wie für ein anderes. Und insofern er die Gnade für ein anderes Werkzeug (den Laien) erhält, wird er wieder activ. So erscheint demnach der Priester in einer Doppelfunction; von oben erhält er die Gnade, passiv, und nach unten theilt er sie aus, activ, sie geht durch ihn, durch seine Hände hindurch zum Gläubigen. Und so ist er ganz und gar dispensator mysteriorum Dei. Er hat vollkommen die Natur und Function des Organes, wie es auch im sonstigen ganzen Bereiche der Wesen sich vorfindet, und sein Hauptkennzeichen in seiner Zweigestaltigkeit und wesentlichen Doppelrelation nach unten und nach oben trägt.

Das Werkzeug endlich, oder der gläubige, gemeine Christ steht aber sowohl zum Principe wie zum Organe in untergeordnetem, passivem Verhältnisse; und jedes der beiden oberen ist ihm, wenn gleich verschieden activ.

Wenden wir nun diese aus ihrer Natur und ihrem Wesen abgeleiteten Verhältnisse auf die Theologie und ihre Darstellung an. Es ist klar, daß die eigenthümliche Function des Principes eben jene ist, welche die Schule und Kirche *ex opere operato* nennt. Da nun aber die Activität des Principis, nach seiner doppelten Relation, zweifach ist, so ist auch der Begriff des *ex opere operato* zweifach, je nachdem er sich auf Priester oder Volk, Organ oder Werkzeug bezieht. Auf den Priester als Organ nun angewendet, ergiebt die Activität Christi jenen Begriff des *operis operati*, wonach wir unter demselben verstehen, daß Christus im Sacrament das Heil wirke; das Organ zu der Wirkung, der Priester, möge als Individuum rein oder unrein seyn. Als Organ Christi, wie der Priester hier erscheint, „nimmt das dem sacramentalischen Werke nichts.“ Es ist dieses die *gratia gratis data*; Christus wirkt bloß durch, und diese Durchwirkung geschieht, ohne wesentlich im Priester als an seiner gemeinen Natur zu haften. Wird nun aber die Activität Christi auf das Werkzeug betrachtet, so erscheint sie gleichfalls *ex opere operato* wirkend. Das heißt: Christus wirkt ein, nämlich die positive Segnung der Heiligung, ohne daß der Gläubige dazu etwas weiteres thue, als sich vorbereiten könnte, so wie auch dabei die subjective Würdigkeit des Priesters am „Wert“ selbst Nichts zu- oder wegzufügen vermag. Dieses ist die *gratia gratum faciens*. Oben benannte *gratia* und diese zugleich aber gehören unter den Gemeinbegriff der *gratia (sacramentalis)*; und sind darin einig, so wie auch folgerecht deswegen im *opus operatum*. Und weil nun so Christus auf das Organ und Werkzeug rein activ wirkt; so mußte auch die Schule für diese in Be-

zug auf Christus ihrem Wesen nach gleiche Wirkung, obgleich dieselbe in ihrer Folge und Thätigkeit nach unten doppelt im jemaligen Recipienten erscheint, und darum zu zwei Theilbegriffen sich eigenschaftet, um so mehr denselben gemeinschaftlichen Ausdruck festhalten, als im sacramentalen Werke selbst Organ und Werkzeug in der Regel nie geschieden seyn, oder gedacht werden können, oder auch das Princip ohne das Organ für das Werkzeug normal vermittelt werden könnte. Denn ohne Christus kein Sacrament für Priester und Empfänger; ohne Empfänger kein Sacrament von Christus durch den Priester; und ohne Priester kein Sacrament von Christus für den Empfänger.

Hienach wird nun Hr. Nisch einsehen, wie es mit der Doppelbezügigkeit des: *ex opere operato* sich verhält. Er wird ferner nun erkennen, hoffen wir, was es heiße, daß die *intentio ministri, faciendi quod facit Ecclesia* nöthig sey zur Gültigkeit des Sacraments von Seite des Priesters, und nichts weiteres; weil die That des Priesters eben ja nur eine reine organische, im Sinne als vermittelnde, leitende ist. Und wenn er sich auch mit uns nach Pflicht, Recht und Fug entrüsten kann über die Unwürdigkeit eines Organs; so kann und darf dieses doch noch nicht die Sache selber und den Grundbestand derselben beeinträchtigen. Er wird ferner nun auch einsehen den Zusammenhang, in welchem mit dem ganzen sacramentalischen Werke, als dem großen Organismus des Heiles, die katholische Lehre vom obex steht. Ist Hr. Nisch interessiert für die Wahrheit, so muß Er jetzt in nicht „geringer Verlegenheit“ über seine aller inneren Harmonie baare Confessionsbegriffe sich befinden; er muß erkennen, welcher Art, und wo die von ihm vorgegebene „Rachhülfe,“ „und Borthteile anderer Art“ zu suchen sind. —

Dies ist's, was wir in Kürze über die katholische Darstellung des Sacramentes und den inneren Zusammenhang.

seiner Lehren, zum Vergleiche besonders wie sie einerseits an sich sind, und anderseits Hr. Nitzsch sie von S. 852 — 861 giebt, in allgemeinen Umrissen bemerken wollten. Wir hoffen, wenn auch nicht gerade für Hrn. Nitzsch, so doch für Andere, zur hinreichenden, und vielleicht gründlicheren Verständigung das Unsere beigetragen zu haben.

Was aber nun die Darstellung der protestantischen Sacramente durch Möhler betrifft, so meint Hr. Nitzsch, daß „vergleichen sich größtentheils von selbst beantworte.“ (S. 862).

Nach dieser so leicht geschriebenen, wie wenig bedeutenden Phrase, „drängt sich“ aber nun Hrn. Nitzsch eine „Betrachtung auf“, welche er also beginnt: „Die Sacramentslehre der Reformation hat wie diese selbst ihren Bildungsproceß gehabt, die scholastische nicht minder. Die Scholastik hat in der ursprünglich guten Richtung, gegen bloße Zeichenlehre und Ceremonienbegriffe das Übernatürliche zu vindiciren, einen Übersprung ins Unnatürliche gethan, allen Vorstellungen, die aus der Region der Zauberei und nicht des Glaubens herstammten, wenn sie einmal sich aus dem hierarchischen Treiben nicht mehr verdrängen ließen, mit wissenschaftlichen Bestimmungen gefördhnt, denen sie selbst wieder die Wissenschaftlichkeit absprechen“ (d. h. sich selbst als blödsinnig erklären!) „musste, und der herrschenden Kirche beigestanden, die unchristliche Symbolik theils zu berauben und zu entstellen, theils mit unbefugten Zusätzen und Aufsätzen zu belästigen.“ —

Wenn wir so was lesen, und an die Wirklichkeit und die Geschichte derselben zurückdenken, vergeht uns aller Ernst. Wir wären sehr versucht ein satyrisches Staupenschlagen gegen Hrn. Nitzsch zu beginnen; doch wozu? Wollten wir auch noch ein ernsteres Treiben vornehmen, ein Dichtwürde nach dem andern zur Zufluchtsstätte aufgesucht werden.

Bernehmen wir nun auch noch den „Bildungsproceß“ der protestantischen „Sacramentslehre.“ — Er beschreibt sie

also: „Die Reformation hat das unbestreitbare Verdienst, die Wahrheit und Reinheit des äusseren Symbols hergestellt, den vergrabenen Schatz der Bedeutungen wieder zu Tage gebracht, und die nothwendige Mystik der Sacramente von der Superstition gesondert zu haben. Auch dieß ist, auf dem Gebiete der Theologie, nicht ohne Zufälle, Irrungen und Hemmungen geschehen, nur daß der in allen Bekenntnissen einige Protestantismus (!) der weiteren theologischen Fortbildung, bei vorbehaltenem Zurückgehen auf den Canon, keinen Riegel vorschiebt. Es geschah zwar in dem Zeitpunkt der Reformation, aber nicht zum ersten Male, daß die hypermystische oder zauberische Vorstellung den entgegengesetzten Fehler, die Behauptung des *signum nudum* oder des bloßen Bekenntnißzeichens, hervorrief. Gegen diejenige Kirche, die im Dienste der Verwandlungslehre und des *opus operatum* die symbolische Natur des Sacraments verläugnete und zerstörte, hatte die sogenannte Ketzerei allezeit recht, zunächst aber nur wieder das Daseyn des Symbols ¹⁾ und die Bedeutung zu behaupten. Diejenige Kirche, die des Sacraments Wirkung und Wesen vom lebendigen Worte und Glauben, den Sohn vom Geiste losgerissen hatte, durfte einen Gegner nie Lügen strafen ²⁾ oder

¹⁾ Welcher Unsinn; als ob in der katholischen Lehre nicht auch ein Symbol wäre! — Besser oben hatte Hr. Nitzsch für das *opus operatum* sich erklärt; hier zum zweitenmal behagt es ihm gar nicht mehr. Doch wozu über diese Methodisterei auf dem Felde der Wissenschaft noch ein ernstes, widerlegendes Wort zu verlieren! —

²⁾ Hr. Nitzsch vergißt, daß nach dieser ihm hier beliebigen Definition und Prohibition des Lügenstrafens Luther und andere Reformatoren, die das Lügenstrafen geübt, und zur Wahrheit im unabweisbar erforderlichen Verhältnisse anerkannt, nicht mehr zu seiner Kirche gehören, so wenig als auch Luther umgekehrt

des Unchristenthumes zeihen, der der Gemeinschaft des Erlösers durch die Sprache des Wortes als durch die rechte Assimilation mit seinem Leben theilhaft zu werden hoffte und sich des Sacramentes nur noch als eines Zeichens dieser Gemeinschaft oder auch dieses Zeichens nicht mehr ¹⁾ bediente, weil es so sehr vom Wesen abgelenkt und etwa nur habe bei noch nicht ganz befestigter Wirksamkeit des Wortes einem anfänglichen Bedürfnisse dienen sollen. Bloße Gebetschristen, Messalianer und dergleichen sind nicht weniger Christen als bloße Sacramentschristen; bloße Symboliker stehen sich nicht schlechter mit der Quelle des Lebens als die Hierurgen, die den Leib Christi conseciren. Diese sind an Ende des verschwindenden Christenthumes angelangt, jene stehen am Anfang der Entwicklung.“ (S. 862 — 863.)

Und nun, nachdem diese in der That gleich offenherzige, als uns im sogenannten Glauben des Verfassers sicher orientirende Entwicklung vor unsern Blicken aufgegangen ist; und wir gesehen, wie tief die altchristliche Sonne am Abendhimmel des Hrn. Nitzsch steht, und seine Worte besser als Alles für sich sprechen, bemerken wir nur ganz einfach: Diesen Wiederanfang der Entwicklung haben wir kennen gelernt, und empfinden ihn täglich mehr, als gänzlichen Abfall vom positiven Christenthum. Dieser Wiederanfang war ein Verschwinden, das täglich mehr und mehr, und

ihn für den Seinigen anerkennen würde. Und doch soll dieses Eine Kirche seyn! Allerdings; in der gegenseitigen Aufgabe, Läugnung und Verwerfung. —

- 1) Folglich gehört dem Hrn. Nitzsch das Sacrament ganz und gar unter die Adiaphora; da er mit solchen, welche es gänzlich verwerfen kirchliche Gemeinschaft (im Geiste) pflegen kann. Das mag nun nicht bloß ein aus seiner Theorie, sondern noch mehr aus den Zeitumständen und dem Zustand seiner Confession sich ergebendes Resultat seyn,

namentlich durch die neuen Unionen selbst zu Stande kommt, die doch scheinbar das äussere kirchliche Leben des Protestantismus hoben. Denn diese Union war es, wodurch der Protestantismus seinen theologischen und dogmatischen Charakter ganz verlor, wo er in den Landeskirchen völlig in theologischen Nihilismus, oder im Princip der Unbestimmtheit an sich, sich auflöste. Hier erst war es möglich, und ward wirklich, daß man sogar, (wie Schleiermacher, der gepriesene) in den frommen Erregungen der Christenheit nicht mehr das Wesentliche finden zu können sich gestand, wo also sogar die Direction des Gefühls unbestimmt blieb, und das ganze innere Religionswesen in eine äussere politische Institution, nach den Gränzmarken unserer künstlichen Staaten gefügt, umgewandelt wurde.

So war also dieser Wiederanfang der Entwicklung nur der Anfang des successvollen Aufgebens aller christlichen Einrichtungen und Lehren, mit innerer, unabweisbarer Nothwendigkeit; ein Anfang zum Untergang. Es war der Anfang zur Lösung jenes Streites, welcher, wie Mühlher gegen Baur S. 350 treffend sagt, durch den lutherischen Glauben beständig gegen alles Objective im Sacrament erhoben wird. Ein solcher Anfang aber, wodurch das Sacrament selbst seinen Gehalt, seine „Bedeutung“ sogar verlor, und so der Gegensatz, und der ganze Glaube des Gegensatzes nicht nur nicht vermittelt, sondern sogar endlich vernichtet wurde. Denn so wie Anfangs, in der ersten großen Periode des Protestantismus, das Sacrament seinen Todesstoß erhielt, also ging und geht es noch in der zweiten mit dem Worte, Hr. Nitsch mag auch noch für sich zur Zeit an demselben Wohlgefallen finden.

Der Verfasser durchgeht darauf die protestantische Sacramentslehrevarianten. Ihren äussersten Gränzstein bildet nach ihm die Mühlhäuser Confession, welche, nicht bloß das Sacrament auf „das bloß gesellschaftliche Erkennungszeichen“

Lebenszeit hindurch das heil. Abendmahl als „sicher Zeichen oder Sigel,“ oder „Widergedächtnuß und Sicherung“ vorgestellt.“ — „Der Sacramentsgenuß bleibt ihm ein Act des gläubig andächtigen Lebens;“ das in Luthers Sacramentsstreit so bekannte Wirthshaus zum schwarzen Bären wäre kaum der Ort, wo man es feiern könnte, denn es ist „der höchste Act der Andacht,“ der vorgenommen wird; aber freilich nichts weiter. Dieß wäre zwar an sich schon genug, so daß Hr. Nißsch mit „ihm“ zufrieden ist; doch es wird noch mehr aus dem sich so fortwickelnden protestantischen Sacrament. Bei symbolischen Handlungen, welche nicht „zufällig,“ sondern „die zur Wiederholung als wesentlicher Theil einer Gemeinschaft des Glaubens gestiftet sind,“ „will der Mensch auch, indem er zunächst symbolisch handelt, zurückführt, was „von der Reformation theils ausdrücklich verworfen wird“ (S. 864), sondern welche die „freilich auch ausser dem Sacramente gegebene geistliche Speisung der Menschen mit Christus sich im Sacramente als auf besondere Weise angeboten denkt.“ Von diesem bewunderungswürdigen Sacramentsbegriffe, welchen sich jeder Mensch in jeder besonderen Handlung „dargeboten denken“ kann, wird dann die Reihe zum Zwinglischen Bekenntniß übergeführt. Dem Zwingli vindicirt dabei der Verfasser zuerst das gute Recht ungeschmälert, unabhängig von Luther, und vor ihm sogar, die große Entdeckung in Sachen seiner Sacramentslehre (gewiß ihr innerstes und größtes Kriterium der Wahrheit) gemacht zu haben. Es wird gegen das ihm dadurch zugefügte Unrecht protestirt, daß der „römische Hof und Johann Eck“ ihn anfangs mit Luther zusammenwarfen; Zwingli hatte ja in Luthers „Ablasschriften“ „nichts Neues gelernt.“ Denn derselbe hat anno 1519, „wo Luther noch die Verwandlungslehre vortrug,¹⁾ und fortan seine ganze

¹⁾ Was ihm bekanntlich öfter noch, auch in seinem späteren Leben begegnete.

doch vollständig handeln, d. h. leisten oder empfangen oder beides zugleich.¹⁾ So wird ihm das Zeichen, das an sich bloß ideell wirkte, eine „Sicherung, ein Sigel“ wie Zwingli sagte, es bekommt einen ideal-realen Werth²⁾ (S. 865 — 866.) „Nun,“ fährt der Verfasser fort, „war die Einleitung zur mystischen Lehrart gefunden, und Calvin konnte sich anschließen, oder schon vorher konnten die Straßburger die Gegenwart des wahren Leibes und Blutes im Abendmahl, oder den realen Genuß Christi hinzuthun.“ Das waren „Äußerungen einer reinen Mystik, in welcher um das Jahr 1536 alle Evangelische ihre Überzeugung³⁾ fanden, gegen welche auch Zwingli sich keineswegs³⁾ abgeschlossen hatte, nur daß bei der von ihm auf Lehre, Wahrheit, Thatsache beschränkten Auslegung von Leib und Blut,³⁾ Fleisch und Blut Christi die mystische Vorstel-

1) Wie widersprechend: die Liebe soll ewig und ausschließlich Gottes That und Eigenthum im Menschen seyn; das Sacrament aber des Menschen Werk werden, indem es, an sich seinem Wesen nach symbolisch, nichts dem Empfänger zu „empfangen“ geben kann als das nackte Zeichen, und derselbe so im Grunde Alles leistet, und „leisten“ muß! Welch eine Summe von Consequenzen fließt nicht aus diesem Grundirrhum und erverkehrten Widerspruche.

2) Man bemerke wohl, es heißt ideal-realen Werth; der mit einem real-idealen nicht zu verwechseln ist. Ersteres ist = symbolisch; zweites — verklärt, glorificirt. Ersteres ist das protestantische Sacrament; zweites das katholische seinem objectiven Werthe nach.

3) Unsere Leser könnten uns mit allem Recht fragen, was meint denn Hr. Nitzsch mit dem etwas dunkeln „Lehre, Wahrheit, Thatsache?“ Um kurz zu seyn, müssen wir ihnen antworten, es soll eben, so weit wir es verstehen, verblümt und etwas zart heißen: daß nach Zwingli Lehre das Abendmahl eben thatsächlich ein Stück Brod und in Wahrheit nichts weiter war. Daß überhaupt das Abendmahl an sich in Wahrheit auch nichts weiteres als Brod, und was darüber, Mystik ist, d. h. etwas Unreales, wie man dieses Wort meist versteht, ein idealer Christus.

lung von dem sich im Sacramente selbst mittheilenden persönlichen Erlöser nicht zur vollen Entwicklung und Haltung gekommen war. Kein evangelisches Bekenntniß blieb schlecht hin und für immer bei seiner Lehrart stehen.“ (S. 866.) Und dieser herrlichen sacramentlichen Entwicklung konnte denn natürlich auch Luther, weder in der Darstellung des Verfassers, noch auch in der That an sich fremd bleiben. Denn, sagt der Verfasser, „darin kommt Luther gleich anfangs mit ihnen“ (den bloß symbolischen Eucharisten) „überein, daß er die ursprüngliche Bedeutung, eben die symbolische Natur der Sacramente wieder erkennen lehrt, obgleich er von einem anderen Punkte ausgegangen ist.“ (S. 866.)

Hier aber unterbricht der Verfasser die Darstellung des so organisch innigen nexus dieses an sich, unter den Händen seiner Verwalter und Ablanger so bildsam sich bewiesen habenden Lehrkreises, für den seine Vertheidiger den triftigsten Beweis von einer, symbolisch vielbedeutenden, Analogie aus der Natur hernehmen könnten, vom Lichte oder der substantiellen Aufklärung. Denn so wie dieses an sich farblos ist, also ist auch die durchsichtige protestantische Sacramentslehre an sich achromatisch, oder bestimmungslos; und nur hier wie dort kommt durch das Prisma der Subjectivität eine bestimmende und bestimmte Erscheinung zum Vorschein. — Es holt also der Verfasser, ehe er auf den Cyclus eingeht, den diese Lehre bei Luther durchlaufen habe, gegen Wöhler aus, und beschuldigt ihn darüber eines „geschichtlichen Irrthums,“ daß er behauptet, Luther habe ursprünglich eine ganz spiritualistische Ansicht „von den Sacramenten“ gehegt. Hr. Nitsch bringt nun eine Stelle aus den Sermonen Luthers v. J. 1519 vor,¹⁾ welche die wirkliche Gegenwart Christi aussagt. Wie aber dieses spe-

¹⁾ Wir verweisen zum weiteren und näheren hierüber auf Wöhler gegen Baur S. 429 und die allda citirte: Alte Abendmahlslehre.

cielle Factum nur theilweise und uneigentlich Mählern widerlegen könnte, ja wie es ihn gar nicht widerlegt, ist klar, wenn man nicht vergißt, daß Mähler über die Sacramente im allgemeinen, „von der lutherischen Lehre von den Sacramenten überhaupt“ dieses behauptet hatte. Die Stellen aber nun, welche Mähler für seine Behauptung aus Luther, und Melanchthons locis angeführt hat,¹⁾ beliebte Hr. Nitzsch gar nicht einmal zu berühren. Diese kann aber doch die von ihm citirte Sermon nicht zudecken; und so sehen wir denn, daß bei Hrn. Nitzsch ein logischer und sachlicher Irrthum obwaltet. Doch wir haben zu viel gesagt, der logische Irrthum, der Widerspruch trifft nicht ihn hier, sondern seinen Patronen selbst, und Hr. Nitzsch hat sogar das Verdienst denselben dadurch recht augenscheinlich hervorgehoben zu haben. Damit sind wir aber auch im Stande ohne uns weit herumzusehen, dem Verfasser einen, von ihm selbst gelieferten, an Mähler desiderirten Beleg, des von letzterem mit der ganzen verständigen Welt an Luther anerkannten „leichtsinrigen Dypositionsgeistes und Mangels an ernster Überlegung“ zu liefern. Wir wissen freilich nicht, ob Hr. Nitzsch es nicht bei Luther als Scharf- und Tieffinn und festeste Consequenz anerkennt, im Besonderen das zu behaupten, was er im Allgemeinen läugnet. Es steht darum in der That etwas Verhängnißvollem bei Hrn. Nitzsch gleich, wenn er eine so lobenswerthe Ehre über den „Leichtsinn“ als Sequenz anhängt, die aber natürlich nicht Mählern, sondern Luthern und ihn eigentlich trifft. Konnte aber Hr. Nitzsch da, wo er eben die Behauptung Mählers angeführt, und ehe er noch die nähere Entwicklung seiner vermeintlichen Widerlegung beginnt, einen Satz vorausschicken, der also lautet: „Was die Rechtfertigung anlangt, so ist natürlich, daß die Gnade die mittelst des Sa-

1) Vrgl. Symbolik III. S. 250, 253.

cramentes wirkt, nicht nach andrer Heilsordnung verfährt, als die Gnade, die durch das Wort wirkt“ (S. 867); und weiß man, wie die Gnade durch das Wort wirken soll, (welche „Ordnung“ Hr. Nisch sogleich angiebt, indem er sagt: „gratia Christi justificando sanctificat und nicht umgekehrt,“) und geht daraus hervor, daß die Wirkung des Sacraments principal vom Glauben des Empfängers abhängig ist, und selbst nicht einmal dessen Würdigkeit als bloße Empfänglichkeit – der verhaßte obex – genügt; so müssen wir aber doch die eben damit als wahr und begründet geschehende Voraussetzung dessen, was man an Wöhler „geschichtlichen Irrthum“ zu nennen beliebt, als einen „Leichtsinn“ bezeichnen, dem wir „keinen weiteren Namen geben“ wollen.

Wir übersehen einige kleinere Episoden beim Verfasser, die sich von S. 870—873 vorfinden, wie über die Identität von „Kirche“ und „Papstthum,“¹⁾ über die Gränzen „wie

1) Daß es für Luther eine Zeit gab im Entwickelungsgange seines Glaubens, wo ihm diese vielbeliebte Unterscheidung sehr fremd war, ist allbekannt und besonders wird uns klar werden, wenn wir bedenken, wie derselbe anno 1518 am 9. October vor vier kaiserlichen Rätthen und Notar an Cardinal Cajetan folgende Profeß zu Schrift gab: „Ego frater M. Lutherus Augustinus protestor, me colere. et sequi sanctam Romanam Ecclesiam in omnibus meis dictis et factis presentibus, präteritis et futuris. Quod si contra vel aliter dictum fuit vel fuerit, pro non dicto haberi et habere volo.“ — Wo war damals die Kirche, wo das Papstthum? Und wie kommt es, daß Luther 17 Jahre nach seinem Auftreten zu Worms von eben diesem sagen mochte: ich „betete ihn (den Papst damals) auch mit rechtem Ernste williglich an.“ — ? Er, der an den Papst damals geschrieben: „Es geräthe nun, wie es wolle, so will ich nichts anders wissen, denn daß Eurer Heiligkeit Stimme Christi Stimme sey, der durch sie handle und rede.“? Und wenn diese Sprache sich später bei Luther in die Verfluchung, und die „Heiligkeit“ in den Antichrist umwandelte; sollte es da nicht psychologisch mög-

viel evangelische Erkenntniß und Gläubigkeit gerade noch da seyn müsse, wo eine beseligende Gegenwart des Erlösers anzunehmen seyn solle,“ welches die „Reformation, — am wenigsten die sächsische — (?) niemals habe bestimmen wollen;“ (S. 871.) ferner über die katholische Lehre von der Eucharistie, welche „mit der Symbolik die Mystik selbst zerstört und die Superstition dogmatisch begründet;“ über Calvins Theorie u. c., damit wir nun dem Schlusse des protest. Lehrcyclus näher kommen, wo der Verfasser uns lehrt, daß Calvin „die vollkommenste Befriedigung des Verstandes,“ und Luther mit seiner Lehre „eben nichts als Negation gewonnen, und das Behauptete eben das Unbegreifliche geblieben sey.“ (S. 874.)

Und nun folgt das Resultat über diesen so himmlisch-harmonischen Lehrkreis, der wohl je zu seinen historischen und dogmatischen Ruhepunkten die wechselseitigen Anathemate der beteiligten Protestanten aufzuweisen hat. „Demnach besteht eine mächtige Einheit des öffentlichen protestantischen Lehrbegriffes vom Sacramente, die Einheit einer reinen, dem ausleerenden Zeichenglauben und verwandelnden Aberglauben entgegengesetzten Mystik; nur daß in Luthers Lehre die Abwehr der abstracten Symbolik, in der calvinischen die Abhaltung der Superstition das vorwiegende ist; weshalb diejenigen, welche bei schwachem Auge und ängstlichem Gemüthe eine doch vorlaute Zunge haben, nach wie vor glauben, den Calvin auf Zwingli, den Luther auf den Katholicismus zurückführen zu müssen.“ (S. 874.) — „Wir,“ heißt es dann ferner, „glauben die Verklärung des leibhaf-

lich seyn, daß bei Hrn. Nißsch sein „Vicar Gottes“ und Antichrist sich ihm auch noch vom „schädlichen“ zum apostolischen Stuhl umwandle. — Gott gebe es; denn was bei Menschen unmöglich scheint, ist ihm möglich. Freilich der Schritt vom Bösen zum Guten ist nicht derselbe wie der, welcher vom Guten zum Bösen geht.

wußt solche Sätze und Ansichten aufzustellen. Es ist dieß in der That für einen positiven Christen ein vollkommener Desperationsstreich, und wir nehmen gar keinen Anstand zu sagen: höhere Geister unserer, und noch mehr anderer Regionen müssen solches für eine verschuldete, und in der Sünde, (sey sie auch nur als protestantische Erbschuld wirkend,) ruhende Verblendtheit, für eine Verrücktheit halten. Wie denn überhaupt jeder falsche und irrige, oder Unglaube der allereigentlichste Wahn und, als verstockter, Blödsinn ist. Und wer erinnert sich hier nicht an die nicht unwahrscheinliche periodische Verrücktheit Luthers, auch, (abgesehen vom ewig-) für das zeitlich-geistige Leben.

Nun kommt der Verfasser (S. 876 — 888) auf die Siebenzahl, dann auf den Begriff, die Theorie oder den inneren Zusammenhang, und zuletzt auf die traditionelle Begründung der katholischen Sacramente. Was er da alles vorbringt, ist meist zu sehr mit Verkennung aller historischen und rationellen, (logischen,) organischen und evolutiven Verhältnisse geschrieben, und die katholische Antwort liegt meist zu plan da, als daß wir noch zu guter Letzt in das Breite hin mit Hrn. Nitsch in scholastische Klopffechtereien uns einlassen sollten, zumal es sich nicht so kurz abthun ließe, da er in einer gelungenen Zusammendrängung beinahe Alles das noch zu Markte gebracht hat, was der Hauptsache nach logisch und historisch von jener Seite her schon eingewendet wurde. Wir aber nähern uns dem Ende, und könnten in so engem Raume, als uns für Hrn. Nitsch hier noch zu Gebot steht, unmöglich die vielen Wirren lösen, die Beschuldigungen zurückweisen, die Angaben beleuchten, die Ausstellungen berichtigen, die Anschuldigungen vernichten, welche der Verfasser alle macht. Wir lassen lieber für jetzt dieß Alles fallen, da eine bloße Affertion des Gegentheiles für die Katholiken eben so wenig nöthig, als bei Hrn. Nitsch und seinen Gleichgesinnten erspriesslich ist, und wir überhaupt

bei ihnen auch der klarsten und bündigsten Widerlegung wenig Eingang versprechen zu können überzeugt sind. Ohne dem muß ja auch einem rechten Gläubigen aus dem Munde eines Befenners solcher religiösen Ansichten, wie Hr. Nitzsch ist, alles Vorgebrachte ohne Bedeutung und innere Kraft seyn.

Nachdem wir aber nun durch Hrn. Nitzsch das protestantische Princip und die Lehre vom Sacrament vernommen, und damit erkannt, und jetzt noch besonders darauf hinweisen, wie sich Alles von seinem Anfang und nach dessen Beschaffenheit im Leben gestaltet hat, wohin also durch die anfänglich bloß, oder vorherrschend innere, dann auch zugleich vielfach äußere Aufgabe dieses einen, und gerade des objectivsten Theiles der Erlösungsanstalt, der ganze Protestantismus gekommen sey; und wie vergeblich sich einige besser denkende, unter dessen Gewalt stehende Männer zur Zeit noch dem rettungslos ihn fortreisenden, und bald ihn ganz verschlingenden Strome des modernen Heidenthums (das in ihm seine offene Quelle fand) entgegensetzten, obgleich sie der fatalistischen Gewalt des Principes ganz, und auf einmal sich zu entziehen die Kraft nicht haben; so können wir mit diesem historischen und praktischen negativen Argumente gegen den Protestantismus, Alles was der Verfasser, oder ein Anderer vorbringt, mehr als zurückweisen, ja ganz entkräften. Denn die katholische Lehre spricht und zeugt für ihre Gesamtwahrheit mit und aus ihrem Leben und Wirken; und dieser praktische Beweis wird als einer der triftigsten anerkannt. Hier nämlich entwickelt sich ein so thatkräftiges, nur im Guten und der Liebe aufgehendes Leben, daß es für die Kirche eben so kräftig das Wort spricht, als das Lügenwort, welches der Protestantismus im Sacrament und seiner ganzen Lehre führt und handhabt, an ihm selber und in seinem Leben ihn in seiner wahren, mit der katholischen so merkwürdig contrastirenden Bedeutung und Entwicklung erkennen läßt.

Wir fühlen uns bewogen dem Hrn. Verfasser zum Schlusse, (damit Er doch in etwas siege) noch das Zugeständniß zu machen, daß nämlich nach unserer Überzeugung die wissenschaftliche Theorie oder speculative Auffassung des katholischen Sacramentsorganismus, als einer in, an und durch sich nothwendigen Gesamtheit und Besonderheit, noch zu erwarten steht. Denn wir halten alles bisher, und mitunter geistreich Vorgebrachte entweder nur als einzelne Richtmomente gewährend, oder als abstract gesagt. Es hat das Meiste mehr die Natur des Raisonnements, ohne die tiefsten Gründe der sieben Sacramente, welche im Menschen, und der Versuchung, dem Falle und dem Stande nach dem Falle zu suchen wären, erfaßt zu haben. Das bisher hierin zu Tage Geförderte genügt noch nicht, um die wissenschaftliche Unzureichendheit und Falschheit jedes Andermeinens und Anderseyns je nach inneren und äußeren, theoretischen und praktischen Erfordernissen, Verhältnissen und Eigenschaften für und an sich, und für Anderes, und damit zugleich negativ; und ferner noch besonders positiv die innere Wahrheit und Nothwendigkeit der katholischen Sacramentenlehre und Spendung nachzuweisen. Wir sagen aber dieses, welches keineswegs den Glauben über dieselbe und an dieselbe (der immerdar an sich wahr und vollendet ist, und alles Heil objectiv hat), sondern nur dessen Überpflanzung in das Gebiet der gläubigen Wissenschaft, und die Gestaltung desselben zur vollendeten Glaubenswissenschaft betrifft, — mit der zuversichtlichsten Gewißheit, daß dieses nun als nothwendig und gefühlte und erkannte Bedürfniß mit Gottes Hülfe zu seiner Ehre zu Stande kommen wird. Vorerst aber muß die nun schon ernst, gründlich und eifrig betriebene neue Gestaltung der Glaubenswissenschaft, welche auch in ihren fruchtbaren Speculationen, um wahr zu seyn und zu werden, einen natürlichen Entwicklungsgang einhalten muß, die Vorlehren ins Reine gebracht haben; dann kommt auch

dieser Erwerb. Ja, es möchte die Zeit nicht mehr gar ferne seyn, wo Gott mit diesem geistigen, so erwünschlichen Geschenke die Kämpfe, Mühen und Gebete, das geistige und leibliche Fasten, Wachen und Almosen seiner treuen Diener — keineswegs aber die Accomodation an den Protestantismus, und geistige Trägheit und Feigheit belohnen möchte.

Nachdem wir nun das uns nöthig Scheinende über Hrn. Marheineke und Hrn. Nitzsch zur Sprache gebracht haben, gehen wir zu Hrn. Baur über, und zwar vorzüglich in Berücksichtigung dessen zweiter Streitschrift, welche uns erst zukam, nachdem der Anfang dieser Arbeit schon aus unsern Händen war; eine Schrift, die unter dem Titel: „Erwiederungen auf Herrn Dr. Möhlers neueste Polemik gegen die protestantische Lehre und Kirche („) in seiner Schrift: Neue Untersuchungen. Tübingen bei L. F. Fues 1834,“ (8°. 120.) erschien, und zuerst schon (wie des Verfassers erstes Antimöhlerisches Product) in der Tübinger Zeitschrift für Theologie abgedruckt war. Denn da Möhler selbst in seinen trefflichen „Neuen Untersuchungen,“ und Günther in seinem „Letzten Symboliker“ (Wien 1834), erster mit Anschluß und nächster Rücksicht auf seine Symbolik, zweiter in einer analytischen Vergleichung des hier enthaltenen Protestantismus mit dem Catholicismus die erste Schrift Hrn. Baur's gehörig gewürdigt, und Staudenmaier in den „Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie“ Bb. III. Hft. I. ein wahres und offenes Urtheil später über sie gesprochen; hielten wir uns bestimmt, ein nach diesen Arbeiten ebenso überflüssiges als unfreundliches Geschäft, wie eine speciell widerlegende und berichtigende Exposition von Hrn. Baur's erster Schrift ganz zu übergehen. Es war uns wohl bewußt, wie zwar Hr. Baur immer noch neuen Widerspruch zu Tage bringen

werde, kaum aber etwas Gründlicheres als die schon abgegebenen Urtheile darüber gesagt werden könnte. Dazu kam noch Folgendes in Betracht. Wir hatten uns Anfangs unserer Prüfung vorgesezt, nur auf die vom altsymbolischen oder supranaturalistischen Standpunkte aus geschehenen Erwiederungen Rücksicht zu nehmen; wonach Hr. Baur, als „Theologen des neunzehnten Jahrhunderts“ (II. S. 100) sich befennend, ganz weggefallen wäre. Da aber Hr. Baur sich als einen Streiter besonderer Art darstellt, indem er sich der alten Orthodorie als Rüstzeug gegen Möhler bedient, (wie er im citirten II. Werke S. 100 sagt, daß „die bisherige Vertheidigung seiner Sache gegen Hrn. Möhler sich im Ganzen durchaus auf den protestantischen Lehrbegriff bezog, wie dieser in den Bekenntnißschriften seiner Kirche enthalten ist,“) dieselbe zwar nur als verlegenes Kumpelzeug anerkennt, und dabei doch im Grunde nur mit einer, aus der Consequenz jener alten Lehren durchgebildeten Ansicht erscheint; so gehörte er auch noch, wenn wir gleich Eingangs seiner nicht besonders erwähnten, unter dieser Beziehung vor unser anfänglich abgestecktes Forum; ja wir haben zu Erreichung einer, wenn auch nur historischen Vollständigkeit die Pflicht, nach dem von Hrn. Baur sich selbst gesteckten, eben besagten Standpunkte, namentlich auf dessen zweites, zwar an sich minder bedeutendes, aber noch nicht näher und detaillirt berücksichtigtes Werkchen ex professo einzugehen.

Damit wir jedoch nicht ganz lückenhaft, und wie durch einen Sprung, ohne besondere Erwähnung des ersten Baur'schen 439 enggedruckte Seiten enthaltenden Productes, welches die Voraussetzung des zweiten, und von dem das zweite eigentlich nur eine größtentheils, die neuen Invectiven abgerechnet, wiederkehrende Recapitulation ist, zum zweiten gelangen; so mögen hier zuerst die drei Hauptpunkte angeführt werden, welche Hr. Staudenmaier gründlich in Betreff

beider Baur'schen Werke, besonders aber des ersteren ausgeführt und durch Belege bewiesen hat. Sie sind:

1. Hr. Baur stellt sich auf einen durchaus unwürdigen Standpunkt der Polemik.

2. „Hr. Baur geräth in Widersprüche mit sich selbst, mit dem Evangelium und mit seiner Kirche.“

3. „Hr. Baur verwickelt sich in manches Irrthümliche in Absicht auf die besonderen Lehren des Christenthumes und der christlichen Kirche.“

Dazu fügen wir noch einige Résumées von Möhler über das erste Werk bei; so sagt derselbe S. 154 — 154 seiner „Neuen Untersuchungen:“

„Und eine solche Theorie, die Theorie von einer dem Menschen wesentlichen Gerechtigkeit untersteht sich, sich als die ächte Auslegung einer andern vorzuführen, die nur von einer Gerechtigkeit aus dem Glauben in der Art weiß, daß sie sagt, niemals, selbst wenn der Mensch in Christo wiedergeboren werde, sey er gerecht in sich selbst! — Ferner S. 159 — 161.

„Aber auf die Frage müssen wir jetzt wieder zurückkommen, wie beweis't sich diese Theologie auch hier“ (bei der wesentlichen Gerechtigkeit des Menschen, bei dem vom Menschen an sich schon besessenen göttlichen Lebensprincipe) als eine protestantische? Gerade die Momente, worauf die Reformatoren und die symbolischen Bücher der Lutheraner und Reformirten so einseitig und bis zur äußersten Übertreibung das Hauptgewicht gelegt haben, fallen ganz hinweg — Sündenfall, Sündenvergebung und Gnade, die sie so sehr von aussen her kommen ließen, daß sie im Menschen nicht einmal mehr einen zu erweckenden Funken annehmen.“

„Noch einen Punkt: ist es Luthers Trinitätslehre, ist

es die Trinitätslehre der symbolischen Bücher seiner Kirche, die uns Hr. Baur entwickelt? Getraut sich Hr. Baur mit Luther zu sagen, der ewige Sohn des Vaters, ewig Person mit diesem und dem heil. Geist, der ewige Logos, der die Welt erschaffen, sey Fleisch geworden? Dieß wird er nicht, und kann es nach seiner Lehre von Christus nicht. Ebenbarum hätte er auch eine Erlösungstheorie, die ihrer inneren Bedeutung nach ebenso weit von der Lutherischen entfernt ist, als sein Irrthum in Betreff des Sohnes Gottes vom Glauben Luthers an ihn, hier gänzlich aus dem Spiel lassen sollen. Ist aber diese neue Theologie neu-protestantisch? Sie bringe ihre Sätze treu in ein Symbol, und sende es den deutschen protestantischen Facultäten zur Unterschrift zu, auf wie viele Stimmen dürfte es zählen? Ich möchte beinahe sagen, daß ich es selbst unterschreibe, wenn es in Tübingen nur Eine Unterschrift erhält! Noch einmal also, mit welchem Rechte nennt sie sich überhaupt protestantisch?"

Mit allem subjectivem "Rechte;" antworten wir unserm hochverehrten Möhler, mit jenem "Rechte," daß er (Möhler) selbst bei jenen Gegnern in steter, wenn auch schon usurpirter Übung kennt, nach dem Rechte des Stärkeren, nach dem Rechte der rohen Freiheit im Geiste, das man gewöhnlich Emancipation des Geistes vom Glaubenszwange nennt, nach dem Gesetze der Willkühr, (wenn hier von solchem sich selber in adjecto widersprechenden Gesetze und Rechte, und wie davon die Rede seyn kann) nach einem rein negativen Recht.

Damit wir aber nun zu Hrn. Baur's zweitem Buche übergehen, und an diesem sogleich das Gesetz dieses Rechtes, so wie das Recht dieses Gesetzes genügend kennen lernen, wollen wir vom Ende desselben Wertchens unsern Ausgang nehmen; als wo nämlich die höchste Blüthe jener Freiheit,

jenes Gesezes und Rechtes ihren Ausbruch erhalten hat. Denn das ist schon ganz natürlich, daß man da, wo Hr. Baur zu Ende kommt, eher weiß, wie man mit ihm daran sey, als bei den nach der vorderen Fronte hin detachirten Parthieen.

Hr. Baur bricht aber, nachdem er S. 100 die besondere Rücksichtnahme auf den symbolischen protestantischen Lehrbegriff zu Ende gebracht, bei welcher letzterer „Vertheidigung er sich nicht bloß auf den Buchstaben seiner Symbole beschränkt, sondern nach den Grundsätzen einer Kirche, die sich durch die Auctorität des bloßen Buchstabens so wenig als durch Menschauctorität gebunden glauben kann, und sich vom katholischen Grundsatz der Stabilität längst losgesagt hat, überall seinen Blick auch über die Symbole hinausgerichtet, und die protestantische Theologie als eine in steter Entwicklung und Fortbildung begriffene Wissenschaft betrachtet, und daher diejenigen Ansichten und Überzeugungen, zu welchen er sich als ein Theologe des neunzehnten Jahrhunderts bekenne, und offen zu bekennen nicht scheue, ausgesprochen“ hat, — er bricht nun, sagen wir, über die Anklage, die Möhler wegen dieser neuen Theologie des neunzehnten Jahrhunderts gegen ihn erhoben, und namentlich über den Freiheitsbegriff, und den des Bösen in folgende Frage an Möhler aus. „Kann sich Hr. Möhler, (heißt es S. 104) den Menschen als ein endliches freies Wesen denken, ohne daß das Böse auch in ihm zur Realität kommt, und das Böse schon in sofern durch seine Endlichkeit bedingt ist, sofern die Freiheit als Vermögen, auch das Böse zu wählen, nur auffer Gott gedacht werden kann?“ — Hr. Baur sagt ferner auf derselben Seite: „Soll es aber auffer Gott von ihm verschiedene Wesen geben, so muß in ihnen, sofern sie nicht absolut sind, wie Gott, ebendestwegen auch schon ein minimum des Bösen vorausgesetzt werden. Denn was ist die Freiheit sofern sie

nicht, wie in Gott, mit der Nothwendigkeit Eins ist, anders als die Möglichkeit des Bösen, somit auch das Böse als *minimum*?" —

Derselbe neutheologische Philosoph unterhält uns S. 105 — 106 mit folgender verwandten Stelle: „Will man Alles, was schlecht hin den Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen ausmacht, Sünde nennen,“ (welche blasphemische, und wenn auch nur, wie doch nicht, dialectische Präsupposition!) „so ist allerdings ganz richtig, daß die Sünde so wenig aufhört, als der Unterschied zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen aufhören kann, nur muß man zugleich so billig seyn, anzuerkennen, daß damit nichts anders gesagt ist, als was in keinem andern Falle geläugnet werden kann, daß, so lange der Mensch Mensch ist,¹⁾ auch die Schranke nie hinweggedacht werden kann, die ihn als Geschöpf von dem Schöpfer,“ (den relativen Gott von) „dem absoluten Gott, trennt. In diesem Sinne kann der höchste der geschaffenen Geister ebenso wenig ohne ein *minimum* der Sünde gedacht werden, als der verworfenste der gefallenen Geister ohne ein *minimum* des Guten, weil ja eben schon dieß, daß er Geist ist, als Realität auch etwas Gutes ist, weswegen ja, was Hrn. Möhler am besten über den Begriff des Bösen als des endlichen hätte belehren können, das Böse immer nur am Guten seyn kann, oder nach dem schon von Augustin“ (aber in einem andern Sinne als Hrn. Baur's) „trefflich entwickelten Begriff immer nur die *corruptio boni* ist.“ —

Wir machen zuerst, ehe wir den Totalinhalt dieser, und der noch gleich folgenden Stelle würdigen, aufmerksam

¹⁾ Was wahrscheinlich mit dem Tode aufhört; Hr. Baur sagt dafür anderswo *viol viv βροτοι σμεν*.

auf die ungeheure Confusion von Natur und Geist, Natur und Wille, die sich Hr. Baur hier zu Schulden kommen läßt. Allerdings ist das Böse, welches aber nicht in der Natur und als Natur, sondern nur im Willen und als Wille wirklich, und als solches eine Macht, und zwar in seiner Abkehr von der Quelle alles Willens, Unmacht ist — das Böse ist, sagen wir, am Guten; aber nicht am Guten als Willen, sondern am Guten als Natur. Und eben hier im Widerspruche des Geistes (Willens) und der Natur in der Creatur selbst, und in dem des Geistes der Creatur mit Gott, liegt das Böse: aber nicht in der Natur an sich. Nicht genug, daß sonach Hr. Baur weder Gott und Geist, noch Geist und Natur, Wille und Wille, Wille und Natur in ihren Verhältnissen scheid und unterschied; so hat er, indem er das Gute und Böse nicht vom Willen, sondern vom Seyn schlechthin, („daß er Geist ist“) abhängig machte, dadurch das Seyn, die Natur, das Substrat der Dinge selbst, als das Gute und Böse, oder was dasselbe ist, Natur und Geist, Wille und Natur als ihrem Wesen nach identisch, und Gott und Geist, göttliches Wesen und creatürlichen Geist als ihrem Grundseyn nach indifferent gesetzt, je beide oder alle somit confundirt. Der Wille selbst als Potenz, „die Freiheit als Vermögen auch das Böse zu wählen,“ als Grundeigenschaft ist das was, und zwar ursprünglich, d. h. absolut ¹⁾ böse ist; nicht was böse wird, oder macht, oder werden und machen kann. Alles Böse ist ja nur eine graduelle Steigerung, jenes in jedem Geiste nur vorhandenen

1) „Ursprünglich“ und absolut sind nämlich in Hrn. Baur's neu-theologischer Metaphysik identische Begriffe. Darum nennt er S. 20—21 die „*justitia originalis*“ — „absolute Gerechtigkeit.“ Uebrigens ist dies, wir bekennen es, auch im Geiste der alten protestantischen Symbole; wenigstens in Bezug auf die *justitia originalis*.

minimum der Sünde, und wer schrecklich sündigt, ist vom Heiligsten nur quantitativ nach plus und minus, nicht aber qualitativ verschieden.

Dieses bahnt uns nun den Weg zur legt anzuführenden, beim Verfasser selbst den Schluß hievon bildenden Hauptstelle, in der er S. 107 also sagt: „Eben deswegen ist aber das Böse auch das Endliche, weil das Endliche selbst das Negative ist, die Negation des Unendlichen, und alle Erscheinungen des Endlichen nichts anders sind, als ein relatives Nichts, eine Negativität, die nach dem stets wechselnden Unterschied des plus und minus der Realität in den verschiedensten Formen erscheint.“ Man lese, und lese wieder: dieß ist das Resultat, der wohlwogene Schlußspruch einer Theologie, die sich christliche, evangelische nennt: der reine, nackte, baare Pantheismus; der so weit geht, daß er nicht mehr bloß mit der Bestimmung des Bösen als des Endlichen, und des Endlichen als des Negativen sich begnügt; sondern auch schon die daraus fließende Consequenz ausspricht, daß wie das Erscheinende das Nichts als Relatives, eine als beschränkt wechselnde Negativität, so das Nomenon, das Wesen des Endlichen (Seyenden), das Nichts als Absolutes sey.

Hier, bei einem solchen Resultate steht dem vernünftigen, wir sagen noch lange nicht christlichen Denker, der Geist still; hier, wo wir staunen müssen über die Verblendheit und Verkehrtheit einer „endlichen“ Intelligenz, die sich vom Prädicat des „Bösen“ und Negativen nicht befreien zu können glaubt; die, wie es noch das Erträglichste wäre, aus Unverstand, Wille und Natur, Freiheit und Seyn verwechselt, und im schlimmsten, aber gemeinsten Falle die Schlechtigkeit und Bosheit des eignen Willens auf die Natur zurückschiebt; die sich noch mit ihrer Versunkenheit brüstet; wie eine verworfene Dirne, unter deren Bild die heil. Schrift dieß Alles beschreibt. — Hier endet alle Speculation, weil bei

der ungeheuersten materialen Verkehrtheit das formale Ziel alles Denkens erreicht ist; weil das Object, über welches speculirt werden soll, Natur und Geist, Gott und Geist, im Denkproceß ausgeglichen, d. h. hier entweder theilweise vernichtet, oder confundirt, oder als in ihrer letzten Wesenheit identisch dargestellt sind.

Das contradictorische Gegentheil dieser Baur'schen Resultate ist aber nicht sowohl ein Resultat der Speculation, als vielmehr für deren Voraussetzung zu halten, die nicht bewiesen wird, sondern die uns Menschen schon das gesunde, und namentlich christliche Bewußtseyn lehrt. Wer aber diese gemeinschaftlichen Wahrheiten des Menschengeschlechtes läugnet, wer Das, worauf das ganze sociale Leben der Menschheit beruht, nicht mehr anerkennt; mit einem solchen kann im Grunde auch kein Streit, wie keine Verständigung mehr seyn. Denn wer das Böse als Nothwendigkeit festhält, und die Freiheit läugnet, der hat doch nicht bloß das Christenthum — möge er auch sonst noch so viele Namen und Worte machen — verlassen; nein, er verdient keinen Platz mehr in der europäischen intellectuellen und politischen Gesellschaft. Nur jener Widerspruch, den der Protestantismus so vielfach in sich selbst enthält, nur jener Hohn, den er so reichlich auf sich selbst ausschüttet, kann einen Solchen zum theologischen Professor und Prediger gedeihen lassen.

Für uns entsteht hieraus ein ganz eigenes Verhältniß zu Hrn. Baur. Da derselbe hiemit ausser dem christlichen Glaubenskreise steht, so wird seine auf pantheistischer Grundlage beruhende Arbeit, sofern er auch ausschließlich aus der alten symbolischen Vorlage des Protestantismus gegen uns stritte, und der Streit nur über diese wäre, symbolisch ganz und gar bedeutungslos. Er hat sich des Rechts entäußert, und wir gestehen es ihm so wenig zu, als wir es auch nur dürften, im christlichen Glauben seine Meinung abzugeben. Denn der Glaube ist etwas an sich überflüssig

Dei. so ist folglich nach ihr die *notitia Dei*, *timor Dei*, *fiducia erga Deum* et similia verloren gegangen. Daß aber *defectus* nicht als theilweiser Mangel, wie Hr. Baur will, sondern als eigentlicher Abgang zu verstehen sey, wird aus der Apologie, die Möhler S. 10 gegen Baur citirt, gewiß, wo es heißt: «*nos non solum actus, sed et potentiam, seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam.*» Anderswo ist noch derselbe als «*amissio et privatio imaginis Dei*» von der symbolischen Lehre beschrieben. — Und so haben wir hier das erste Muster Baur'scher Treue und Logik.

Hr. Baur sagt: «Möhler hat es in seiner Behandlung der protestantischen Lehre von der Erbsünde auf nichts anderes abgesehen, als darauf, den natürlichen Menschen auf gut protestantisch zu bestialisiren.» (S. 10.) Er sagt ferner: daß Möhler «von dem Menschen, sofern Christus in ihm wirkt, nach unserer (seiner) symbolischen Lehre durchaus nur das Thier, «das irdische Dinge berechnende und erwägende Vieh» unterschieden wissen will.» (S. 12.) Nun sagt ober Möhler in seiner Symbolik III. S. 66. «Mit einem Worte, das Erkenntniß und Willensvermögen, in sofern sich dasselbe auf die göttlichen Dinge bezieht, wird dem bloß natürlichen, nur aus Adam gebornen Menschen abgesprochen, oder wenn wir wollen, die vernünftige Anlage» (nämlich für das besagte Göttliche). Möhler führt ferner aus der Sol. Declarat. pag. 21 gegen Baur folgende Stelle an: «*Verum quidem est, quod homo etiam ante conversionem sit creatura rationalis, quæ intellectum et voluntatem habeat: intellectum autem non in rebus divinis et voluntatem, non ut aliquid boni velit.*» — Behauptet nun demnach Hr. Baur von Möhler, letzter wolle die symbolisch protestantische Lehre als eine solche hinstellen, wo durchaus der Mensch entweder nur als Thier, oder als gläubiger Christ bestünde, und unterschieden werden könnte,

und ist dieß so augenscheinlich nicht der Fall; so müssen wir Hrn. Baur zum zweitenmal der Falschheit, Lüge und Persöndie überwiesen erklären.

Die Lactif Hrn. Baur's besteht also hier darin, daß er 1. Mählern etwas Falsches andichtet; 2. dann dieses läugnet; 3. darauf die Widersinnigkeit und Falschheit des Mählers ange dichteten gegen diesen beweist, und 4. Mählern der Entstellung und Unwahrheit zeihet. Damit erhalten wir aber 5. das objective Resultat, daß Hr. Baur in der That dasselbe behauptet, was Mählern bewiesen; wodurch 6. subjectiv Hr. Baur als einen Verfälscher sich beweist, der zugleich sich selbst schlägt und widerlegt, und der dem nicht ganz Blinden und von Leidenschaft Umnebelten für Mählerns Darstellung und Treue den kräftigsten Beweis abgiebt.

Der Begriff ferner, den Mählern mit „notitia“ in der bestrittenen Stelle der Concordienformel verbindet, ist historisch richtig, und der von Hrn. Baur vorgegebene grundfalsch hineingelegt. Allerdings verbindet im Urmenschen die Concordienformel die notitia Dei mit der timor und fiducia; die notitia erhält somit ihre Erklärung aus beiden ihr correlaten Begriffen, und deren Modification. Ob aber die timor und fiducia in demselben Begriffe nach dem Falle und in der Erlösung, als wie vor demselben im Menschen vorkommen, ist eine andere Frage, die verneint werden muß. Denn sie sind im jetzigen Zustand des Menschen weiter nichts als eine Verstandesoperation, erstere des Schreckens, ferne von Liebe; und zweite als bloßer instrumentaler Glaube rein formal, eine an sich leere Erkenntniß Gottes im Unwieder gebornen, ein Act, den im Geiste des Wieder gebornen auch nicht der Mensch, sondern Gott wirkt; der darum im Unwieder gebornen so gut wie nicht vorhanden ist. Darum geht aber auch die notitia, die Correlate beider, bloß den Verstand, nicht aber das Herz an; und sie blieb sonach auch nicht als positive Anlage, als, um so zu sagen,

Herzens- und Willensfähigkeit, sondern formaliter nur als ein abstract Erkennbares und Erkennendes, als leere Denkfähigkeit zurück. Und wenn Hr. Baur das Argument bringt, daß ja jede Erkenntniß die (positive) Anlage zu ihr im Menschen voraussetze; so hat er dieses aus der Natur der Sache sich ergebende und von Möhler gebrauchte Argument nur zum Zeugniß gegen seine eigene symbolische Lehre hier vorgebracht, es wendet sich dieser Beweis gegen ihn selbst.

Nun kommt Hr. Baur auf die *justitia civilis* und *originalis*, worüber ihn Möhler schon so gründlich zurechtgewiesen. Er sagt S. 23: „die *justitia originis* ist eine andere Art der *justitia*, als die *justitia civilis*, diese ist die unvollkommene relative, jene die vollkommene absolute Gerechtigkeit.“ — Ist ganz falsch und irrig. Denn die *justitia civilis* ist bloß äußerliche, legale, politische, die — *originis* dagegen innerliche (im ursprünglichen Menschen) natürliche (in eben demselben), moralische Gerechtigkeit nach den Bekenntnißschriften. Beide *justitia* sind also dem Wesen nach nicht Eins; und der Ubergang beider zu einander ist kein gradueller.

S. 21 sagt Hr. Baur, eine Stelle der Conf. Aug. erklärend: „nicht das Daseyn dieser *justitia*“ (*rationis*, welche identisch mit der — *civilis* seyn soll) „also, sondern ihr Nichtdaseyn, wenn sie durch die Triebe, die sie bändigen soll, verdrängt wird, macht die *flagitia*.“ Das *flagitium* hängt also nach Hrn. Baur hier vom äusseren Werke, nicht von der Gesinnung ab. Hr. Baur identificirt also hier dem Wesen nach das moralische und politische, civile Element. Das aber ist nur da, wo Welt und Ewigkeit, wo nach analoger Consequenz Kirche und Staat identisch sind.

Endlich sagt Hr. Baur: „Absurd wird erst das Weitere, was Hr. Möhler mich sagen läßt, daß das Thier als Thier zum Menschen, die *justitia civilis* als solche zur *justitia originis* sich fortentwickle, aber eben dieß ist es, was ich,

wie die Vergleichung meiner zuvor angeführten Worte jedem zeigt, nicht gesagt habe, und ich muß daher auch diese absurde Behauptung ganz allein dem überlassen, dem sie allein angehört, Hrn. Möhler.“ (S. 23—24.) — Seite drei und zwanzig, bis eine halbe Zeile vor dem eben Citirten hatte Hr. Baur geschrieben: „die *justitia originis* ist eine andere Art der *justitia*, als die *justitia civilis*, diese ist die unvollkommene relative, jene die vollkommene absolute Gerechtigkeit.“ Hier sehen wir also gerade das ausgesprochene, was Hr. Baur absurd eine Zeile darauf nennt! Längnet nun Hr. Baur, daß die *justitia civilis* nach ihm sich zur *justitia originis* fortentwickle, so längnet er, wenn dieß mit dem zuletzt Citirten in Einklang gebracht werden soll, daß das Unvollkommene, Relative sich zum Vollkommenen, Absoluten, *nota bene* ebendesselben Oberbegriffes fortentwickle. Er behauptet also positiv einen logischen und philosophischen Unsinn. Sollte aber, wie Hr. Baur sich hier mit bößlicher Künstelei und verächtlicher Sophistik helfen zu wollen beabsichtigt haben könnte, der Nachdruck von der zuerst citirten Stelle auf dem von uns unterstrichenen: „als Thier,“ : „als solche“ liegen, so wäre freilich damit ein Absurdes gesagt; das aber nirgends, als in Hrn. Baur's nichts sagenden Worten sich dann vorfindet, weil es sich ja um die *justitia* in ihren fraglichen Stufen handelt; indem allerdings nicht die Civiljustiz als besondere, zur Originaljustiz als concreter, und solcher sich fortentwickeln soll oder kann: aber auch darin nicht der gerügte symbolisch-historische und reale Irrthum liegt; sondern in der behaupteten Identität des beiden als *justitia* zu Grunde liegenden gleichen Begriffes eben dieser letztbesagten.

Behauptet Hr. Baur ferner, daß Möhler hierüber geirrt, weil er sich nicht zuerst „mit dem logischen Capitel über den Unterschied der contradictorischen und conträr entgegengesetzten Begriffe genauer bekannt gemacht“ (S. 22),

um vor „seiner schülerhaften Verwechslung“ beider bewahrt zu werden; so bekennt Hr. Baur damit, daß die *justitia civilis* und *justitia originis* nur als sich conträr entgegengesetzt von ihm betrachtet werden. Da aber die *justitia civilis* die des sündlichen, heidnischen Menschen, die *justitia originis* die des ursprünglich reinen, und des christlichen seyn soll; so ist nach Hrn. Baur d. h. nicht bloß für ihn, sondern auch für seine symbolische Lehre Christenthum und Heidenthum in einem bloß conträren Verhältnisse, wie Absolutes und Relatives. Damit gälte der flache Rationalismus nicht ihm bloß; sondern auch seiner symbolischen Lehre als Grundsatz.

Und das ist denn über diesen Punkt ein nicht bloß realer, sondern ebenso auch logischer und historischer Grundirrtum, und namentlich eine Untreue im Deferate, die mehr als „schülerhaft,“ die meisterhaft ist.

S. 26 ff. ergeht von Hrn. Baur über Möhler ein wegwerfendes Gericht, welches Letzteren des vollkommenen Widerspruchs mit sich selbst überwiesen erklären will, weil er, der früher behauptet, der Mensch habe nach der protestantischen Lehre ein Glied des geistigen Organismus im Falle eingebüßt, nun es so darstelle, als besage diese Lehre: der Mensch habe die höchsten „substantiellen Kräfte“ seines geistigen Organismus verloren. Und da hat einmal Hr. Baur ganz recht: substantielle Kräfte verlieren, und doch noch alle Glieder des Organismus haben, welcher an jenen erst sich entfalten und gestalten kann, das ist ein innerer Widerspruch. Wir hätten zwar erwarten müssen, Hr. Baur würde seine symbolische Lehre hier nicht ganz und gar ignoriren, und nicht aus der Absurdität solcher Ansichten allein gegen Möhler argumentiren, und sich bei einer so bildsamen protestantischen Lehre etwa damit helfen, daß er die freilich auch hindende Ansicht noch geltend machte: daß die Kraft zwar der Substanz nach entkommen, aber der Form, der logischen

Operation nach noch zurückbleiben könne. Doch von allem dem, oder Ähnlichem vernehmen wir nichts; eine historische Untersuchung läßt hier der Eifer Hrn. Baur's nicht mehr zu, er wälzt ohne weitere Rücksicht den Widerspruch und die Irrationalität auf Möhler zurück.

Damit sind wir aber in der That noch nicht am Ende; Möhler hat historisch referirt; also muß auch dieses vor allem so geprüft und aufgesucht werden. Und was sagt nun die symbolische Lehre dazu? Die *Solid. Decl.* (bei Möhler gegen Baur S. 22) meint: *Credimus igitur, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis prorsus nihil intelligere, credere, amplecti possint. Et affirmamus, hominem ad bonum vel cogitandum vel faciendum prorsus corruptum et mortuum esse: ita quidem, ut in hominis natura, post lapsum et ante generationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua sit.* Was kann aber von einem vernünftigen Manne hierunter auch nur anderes als die „höchsten substantiellen Kräfte, verstanden werden? Und wenn dem so ist, so geht all das harte und niederträchtige Gerede von „Thier, Vieh, Bestie“ auf die symbolische Lehre; und die „Kathlosigkeit,“ „Sinn und Verstandlosigkeit,“ die „Absurdität“ auf den Bertheidiger derselben zurück. Denn wahrlich, wenn die Concordienformel, also eine öffentliche Bekenntnisschrift, so niederträchtig seyn konnte, nicht einmal beim Thier und Vieh stehen zu bleiben, sondern den Ungerechtfertigten in göttlichen Dingen zum „Stein, Pflock, oder Koth“ — „*lapis, truncus aut limus*“ — (*Solid. Decl. II. de liber. arb. §. 21.* bei Möhler gegen Baur S. 30) hinabzuclassificiren; so ist es nicht mindere Niederträchtigkeit und Treulosigkeit des Hrn. Baur dieses als factisch zu übersehen, und Möhlern als Verläumdung aufbürden zu wollen.

Über die Erbsünde, „in Ansehung welcher (Hr. Baur)

den Bellarmin so flink zu citiren weiß, Bekanntschaft auch mit andern hierin classischen, minder voluminösen Werken, wie etwa mit Holden's Analysis, und Veronius Regula fidei voraussetzen. Wäre dieß der Fall, dann würde er auf diese abgeschmackte Anmuthung nicht gerathen seyn. Ist aber unsere Voraussetzung irrig und zu kühn; dann ist es an Hrn. Baur, das ihm Mangelnde selber nachzuholen. Was jedoch diesen speciellen Fall hier betrifft, so wird Hr. Baur in der Bonner Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, besonders Hft. XI., S. 75 ff. Belehrung finden, (in einem Aufsätze, mit dem wir, im Vorbeigehen gesagt, der Hauptsache nach einverstanden sind.) — Doch das sind Alles nur Präliminarien zu den noch kommenden Merkwürdigkeiten, auf die wir eben unsere Leser aufmerksam gemacht haben. Hr. Baur nämlich fragt nun hienach: „Was denn am Ende das katholische Dogma seyn soll, wenn weder die Synode, wie Hr. Möhler S. 119 behauptet, Schulfragen (wofür eigentlich alle dogmatische Fragen zu halten sind) entschieden, noch die Päpste Glaubensbestimmungen mit entscheidender Auctorität gegeben haben sollen? Es ist nichts als ein unbestimmtes, zweideutiges, begriffloses Etwas, das sich wenden und drehen läßt, wie man will, und sich nur immer die Möglichkeit vorbehält, dem positiven Gehalt des protestantischen Dogmas das Nein und Anathema des Widerspruchs entgegenzusetzen.“ (S. 37 — 38.) Welche Summe von Karitäten bieten sich uns hier dar! Einmal giebt es nun ein protestantisches Dogma, das dem katholischen „Dogma“ der congruenten Wortbedeutung, also auch wohl

und ehrwürdiger; denn so würde das Dogma als solches auch durch menschliche Forschung eruiert werden können, ohne Rücksicht ob es in verbo Dei enthalten und ab ecclesia als solches proponirt sei. Dann aber würde die Kirchenlehre bestimmter: das Dogma, von der Schule erzeugt, wie etwa im Protestantismus, wo die „dogmatischen Fragen“ pure „Schulfragen“ sind.

seinem innern Wesen nach gegenüber und zur Seite gestellt wird; dann soll dieses protestantische Dogma einen positiven Gehalt haben, das katholische dagegen „nichts als ein unbestimmtes, zweideutiges, begriffloses Etwas“ seyn. Solch „Etwas“ haben wir von einem, wenigstens doch noch mit der „*justitia rationis*“ behafteten Doctor, wie Hrn. Baur, nicht vermuthet; es ist dieses in seiner Art einzig in den Tag hinein räsonnirt, und giebt einerseits ein auffallendes Beispiel von der Reckheit unseres Polemikers seine Mängel Andern anzuhängen, dann aber auch davon wieder, wie es Hrn. Baur zunächst und dem ganzen von ihm vertretenen Protestantismus um nichts anderes zu thun ist, als um den Streit gegen die Kirchenlehre, worin man sich bald so, bald anders, nach Bedürfniß und Erspriesslichkeit, bald fromm, bald froh, bald steif, bald leicht zu gestalten weiß. Es bleibt aber immer ein köstliches bemerkenswerthes Muster der Baur'schen Thetik und Polemik, die an Consequenz in innigster Harmonie mit einer Logik stehen, welche letztere eben wieder hier das was Möhler von einem concreten einzelnen Falle sagte, nun sogleich allgemein nehmen will, und behauptet, Möhler sage: die Päpste hätten nicht Glaubensbestimmungen mit entscheidender Auctorität gegeben.

§. 38 — 52 handelt Hr. Baur von der Rechtfertigung. Er hat seine Hauptsätze besonders auf §. 43 zusammengedrängt; allda vernehmen wir: 1. „Es ist falsch, daß die Gerechtigkeit Christi zu den Gläubigen nur in einem äusserlichen Verhältnisse steht, weil der Glaube, in welchem sie sie ergreifen, nichts äusserliches, sondern etwas innerliches ist.“ Wir entgegenen über diesen auch hier schon mehrfach besprochenen, uns und allen Lesern bald zum Eckel werdenden Gegenstand. a) Es ist falsch, daß hiemit etwas gegen Möhler gesagt seyn sollte. Denn ob der Glaube innerlich oder äusserlich sey, ist vorerst gar nicht die Frage;¹⁾ sondern

¹⁾ Das Argument Hrn. Baur's und der andern „Witsstreiter“ von

es die Gerechtigkeit eine innere werde, was rundweg vom symbolischen Protestantismus geläugnet wird, und selbst Hr. Baur hier nicht zu sagen wagt. b) Es ist falsch, daß der Glaube etwas innerliches sey, indem er nicht unser Glaube wird und ist, mit dem wir glauben; sonderu, der in dem Christus in uns und für uns glaubt. c) Es ist falsch, daß die Gerechtigkeit Christi durch den Glauben, selbst wenn der Glaube ein innerlicher wäre, schon zu uns, „den Gläubigen“ in ein innerliches Verhältniß treten würde; das „innerliche Verhältniß“ (ein klug, ja pffiffig gewählter Ausdruck) bezöge sich dann bloß erst auf den Glauben im Menschen, aber nicht auf den ganzen Menschen, oder den Menschen schlechthin; da ja die Ergreifung der Gerechtigkeit durch den Glauben allein, d. h. eine einzige, als ausschließliche festgehaltene, menschliche Geistesfunction geschehen soll, folglich sie in keinem Falle für den Gläubigen als eine nach allen seinen Kräften und Thatäusserungen innerliche betrachtet werden kann. d) Es ist eine historisch falsche Darstellung, die Gerechtigkeit Christi nach protestantischer symbolischer Lehre anders als in einem äußerlichen Verhältnisse zu uns aufzufassen.

Das zweite: „Es ist falsch“ des Hrn. Baur heißt: „Es ist falsch, daß die Ungerechtigkeit deswegen bleibt, weil der Wille durch die Rechtfertigung nicht geheilt werde, denn der Wille wird durch die Rechtfertigung geheilt, nämlich eben dadurch, daß durch den rechtfertigenden Glauben, ein neues, **sittlich-religiöses** Princip in den Menschen gesetzt wird.“ (S. 43 — 44.) — Wir entgegenen a) es ist logisch falsch, und real falsch, daß da, wo früher Ein Wille (Ding) war, und dann ein eben diesem Willen (Ding) entgegengesetztes,

der s. g. Innerlichkeit des Glaubens die Innerlichkeit der Rechtfertigung zu erschließen, beruht eigentlich auf einer absurden Voraussetzung, auf der nämlich von der Möglichkeit, auch mit etwas anderem als der Seele des Menschen zu glauben.

aber, wohl bemerkt, ohne Aufhebung des Alten gesetzt wird, aus diesen zwei sich widersprechenden und zugleich vorhanden bleibenden Willen, oder Principien dann ein Einer erzielt, oder als solcher beide betrachtet werden könnten. b) Es ist falsch, daß im symbolischer Protestantismus uns durch die Rechtfertigung der Wille geheilt werden solle. Denn die Rechtfertigung geschieht durch den Glauben; dieser aber ist Zurechnung fremder Gerechtigkeit, die nicht im Willen, sondern im Glauben, Erkennen allein uns zu Theil werden soll, wobei dann der Wille der alte bleibt. Und daß der Wille ganz bestimmt vom Glauben und der Gerechtigkeit ausgeschlossen sey nach symbolischer Lehre, daß die Rechtfertigung ohne Umänderung des Willens vor sich gehe, weist die von Hrn. Baur S. 45 aus der Conf. Aug. citirte Stelle selbst aus, wo es heißt: «*Justificare hoc loco forensi consuetudine significat reum absolvere, et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quæ aliena justitia communicatur nobis per fidem.*» (wie etwa durch ein Gerücht eine Nachricht, die dadurch auch in ein „innerliches Verhältniß“ zu uns tritt, oder ein Brief durch die Post uns „communicirt“ wird.) «*Itaque*» fährt die Stelle fort, «*cum hoc loco justitia nostra sit imputatio alienæ justitiæ*» (ist dieses eine innerliche?) «*aliter hic de justitia loquendum est, quam cum in philosophia aut in foro quærimus justitiam proprii operis, quæ certe est in voluntate.*» Letztes (im Willen) ist also ausdrücklich die justitia lutherana nicht. c) Es ist falsch nach protestantischer Lehre, daß in der Rechtfertigung ein „sittlich-religiöses Princip“ in den Menschen gesetzt werde, indem im „rechtfertigenden Glauben“ einzig und allein Theil an der Versöhnung Christi, und zwar im Glauben an selbe gegeben wird.

Das dritte „Falsch“ heißt: „Es ist falsch aus demselben Grunde, von einer, ungeachtet der Rechtfertigung bleibenden,

fortwährenden Sündhaftigkeit so zu reden, wie wenn diese Sündhaftigkeit vor und nach dem Acte der Rechtfertigung völlig dieselbe wäre, da doch der rechtfertigende Glaube eben darin besteht, daß er als ein neues Lebensprincip die Macht und Herrschaft der Sünde im Menschen bricht, und der Sündhaftigkeit des Menschen, so weit sie noch immer fort-dauert, in jedem Falle ein ganz anderes Gepräge ertheilt.“ Wir entgegnen: a) Es ist falsch von etwas zu reden, was Sünde, und doch nicht Sünde ist; was Sündhaftigkeit bleiben, und doch nicht sündhaft seyn soll. b) Es ist bedenklich und lächerlich, wie man es betrachtet, daß der Glaube der „Sündhaftigkeit“ ein „ganz anderes Gepräge“ ertheilen soll. c) Es ist unmöglich, und unsinnig, daß die Rechtfertigung eine innere seyn kann, daß sie in etwas anderem als einem äusserlichen Verhältnisse zum Menschen stehen kann, wenn die „Sündhaftigkeit“ noch immer innen fort-dauert. Oder sollen etwa Rechtfertigung und Sündhaftigkeit innen, wo nur für eines Platz ist, nebeneinander sitzen; oder soll Sündhaftigkeit aussen, und die Rechtfertigung innen seyn?

„Es ist ebendeshwegen auch falsch,“ zu läugnen, „daß der Gegensatz beider Bekenntnisse so zu bestimmen“ sey, „daß nach der einen Lehre die Gerechtigkeit Christi zu den Gläubigen in einem innern, nach der andern in einem bloß äusserlichen Verhältnisse steht.“ Es ist falsch, daß im protestantischen Symbol „die Gerechtigkeit Christi“ eine „innere“ sey; es ist falsch den Begriff des Innern mechanisch als jenes zu bestimmen, was „in das Innere des Menschen selbst“ (etwa wie in ein Zimmer) „gesetzt ist, durch die Vermittlung des rechtfertigenden Glaubens.“ Falsch ist es im symbolischen Protestantismus „die Gerechtigkeit Christi zur Gerechtigkeit des Menschen“ in einem andern Sinne als in dem historischen von: „ihm imputirt“ werdend zu erklären. Es ist zwar eine Verdrehung des protestantisch-symbolischen

Begriffes der *justitia imputativa*, wenn man sie nicht bloß wissend, sondern auch historisch, als eine *putativa* nehmen wollte; indem sie in der That die Christi, wenn gleich nicht die des Menschen ist. Aber es ist eine feste Wahrheit, daß sie dann eine vermeintliche der Sache und Wirkung nach ist, wenn sie weder eigne Gerechtigkeit im Menschen erzeugt, noch, als wahrhaft, dynamisch innere, des Menschen eigene wird; ohne daß sie doch als solche die „objectiv außerhalb des Menschen“ befindliche, welche die Quelle zu der des Menschen ist und bleibt, beeinträchtigte oder gar aufhübe. Es ist darum verwerfliche Zweideutigkeit, wenn man Das Inneres nennt, Was, wie wir schon gegen Hrn. Marheineke bemerkt, innerhalb des materiellen Leibes ist; wenn Das schon Innerliches geheißen wird, was der Verstand, gleichviel ob als Eigenes oder Fremdes erkannt, und wenn man unter Innerem nicht Das versteht, Was als mit der Natur selbst verwebtes, und ihr, (oder sie ihm), (wie in der Erlösung der Fall,) conformirtes in den persönlichen Lebenskreis, nicht als fremdes stetshin, sondern als eigenes, jedes andere fremdartige Princip (Wollen und Können) durchdringendes — aufgenommen wird und ist. — Es ist falsch von innerer Rechtfertigung zu reden, so lange „die Sündhaftigkeit vor und nach dem Acte der Rechtfertigung“ noch vorhanden; gleichviel ob als eine andere, oder „völlig dieselbe“ ist.

Hier war Hr. Baur gänzlich und in jeder Beziehung von seiner Sache verlassen; aber nicht so von sich und seiner Fertigkeit. Denn nachdem er mit diesen vorausgeschickten Falsch-Anathematismen, die wir eben beleuchtet, eine innerliche Rechtfertigung *talis qualis* sich geschaffen hatte, über Heiligung und Rechtfertigung Bezugs ihrer inneren Eintracht in diesem Systeme, wie ein anderer Demiurg, wenigstens mit Worten gewaltet, und das vermeintliche „*πρωτον ψευδος*“ aufgedeckt; kommt es dann S. 48 zu einem Abbruch,

mit folgendem neuen Ausbruch. „Nur das Unglaubliche der Entstellung, die kaum denkbar beispiellose Absurdität der Behauptungen, auf welche Hrn. Möhler sein hartnäckiger Widerspruch gegen die offen vor Augen liegende Wahrheit geführt hat, mag es entschuldigen, wenn ich hier noch eine weitere Probe einer solchen Polemik gebe.“ Also Hr. Baur.

Und was ist denn nun dieses Unglaubliche, worüber Hr. Baur so sich ereifert? Es ist darüber, daß Möhler die protestantische Rechtfertigung einen negativen Act genannt; und wo Möhler „sich selbst vollkommen widerlegen“ soll, weil er „doch wieder den Glauben“ dabei „zu nennen sich veranlaßt sieht.“ (S. 50.) Der Glaube also ist es nach Hrn. Baur, der sie positiv macht. Nun aber, was ist der protestantische Glaube, der positiv ist und macht? Darf, oder muß er Liebe, d. h. Wille und Handlung haben? Nein. Muß der Mensch der ihn zu seiner Rechtfertigung haben soll vom Bösen frei werden; oder wird er mit dem Glauben coincident vom Bösen frei seyn? Nein. Macht dieser Glaube also im Menschen die böse Qualität gut? Nein; „das Positive kann überhaupt vom Negativen nicht getrennt werden.“ (S. 49.) Kann er diese besagte Qualität ändern? Nein. Was macht den Menschen gut? Der Mensch ist und wird in dieser Zeitlichkeit nie gut; aber gerecht macht ihn der Glaube Christi, wie Christus in uns glaubt. Es heiligt den Menschen ferner die Liebe Gottes; aber nicht, wie Hr. Rihsch lehrt, die Liebe womit der Mensch Gott, sondern jene, womit Gott den Menschen liebt, die aber nie des Menschen, sondern eine fremde, ge-
liehene, imputirte ist und bleibt. Wo in diesem Nein, Nicht und Nie das Ja, und wie es darin in Sachen der protestantischen Rechtfertigung in und durch den Glauben allein enthalten ist, wollen wir Hrn. Baur zu beweisen überlassen, der es in der Escamotage des Ja für Nein, der Positivität für Negativität zu einer beispiellosen Reckheit

und unverschämten Gewandtheit, nicht minder wie gewandten Unverschämtheit gebracht hat.

Und wie sollen wir nun eine solche Behauptung weiter nennen, die da unterstellt, die Gerechtigkeit sey ein positiver Act, weil sie durch den Glauben geschieht, der an sich im Menschen nur die Erkenntniß mit Ausschluß des Willens ergreift, der den sittlichen Menschen an sich noch seiner ersten Grundthätigkeit nach indifferent läßt? In der That, mit je „steigender Leidenschaft“ Hr. Baur sich ausdehnt, um so gefezter wollen wir werden. Wir wollen übersehen, daß das, was nach unläugbar symbolischer Lehre äußerlich ist und seyn soll, die Rechtfertigung nämlich, als solche ewige äußerliche nur in einem trüben, oder leichtsinnigen und sich selbst widersprechenden Gedanken als im Menschen positiv genannt werden könne; daß der Glaube, welcher vor Gott rechtfertigt, und der als solcher „*renovationem, sanctificationem, dilectionem, virtutes et bona opera*“ (bei Möhler gegen Baur S. 176 aus der *Solid. Decl.*) ausschließen muß, doch noch etwas, wor weiß was Positives enthalte. Wir wollen Alles dieses übersehen, um sogleich wieder zu neuen Falschheitsthesen überzugehen. Hr. Baur sagt S. 51: „es ist falsch,“ (dabei meint Hr. Baur nicht die Falschheit dieser Lehre an sich, denn hierin hätte er vollkommen recht; sondern er meint hier nur, es sey historisch falsch, in Bezug auf die protestantische Lehre) „daß bei der Rechtfertigung der Mensch in jeder Beziehung ganz passiv sich verhalte, weil der Glaube keine bloße Passivität ist.“ Wir entgegnen: es ist historisch falsch, was Hr. Baur hier „falsch“ genannt. Betrnehmen wir hierüber Quenstedt in den Citaten bei Möhler S. 171 (gegen Baur). „*Voces justificandi et justificationis de Deo justificante, et homine justificando usurpatæ non significant justitiæ, vel actuum aut habituum justorum a Deo factam infusionem, aut hominis actionem*“ (ganz schlecht hin gesagt)

«seu habitum pietatis ab ipso homine per crebras actiones acquisitum, quo ipse se a habitu vitiorum liberet et ex justo justiore faciat, sed ex usu scripturæ perpetuo obtinent significationem forensem et judicalem, h. e. notant a peccati reatu et pœna absolutionem, in gratiam receptionem, ejusque rei testificationem et declarationem.» Soll dieses nichts gegen Hrn. Baur beweisen, so wissen wir kein anderes Mittel, als Hr. Baur zeige uns wie bei einer richterlichen Losprechung ein Angeklagter sich nicht in jeder Beziehung ganz passiv verhalte; wie der Losgesprochene in der Losprechung der Richter selber nach einer gewissen Beziehung activ sey. Und dann citirt Möhler noch von demselben Auctor: «Justificatio est aliquid homini extrinsecum, extrinsece ad eum terminatum.» Und doch vermittelt auch Quenstedt diese durch den Glauben allein. — Daraus geht aber hervor die Falschheit des nun unmittelbar darauf folgenden: „Es ist falsch, daß mit der Rechtfertigung nicht schon Positives im Menschen gesetzt sey, weil der Glaube selbst etwas Positives ist.“ Dieß ist, wie gesagt, im historischen Protestantismus falsch; aber wahr an sich.

Dann kommt Hr. Baur auf die läßlichen Sünden. Er referirt zuerst Möhlers Darstellung, und bringt aus den protestantisch-symbolischen, von Möhler dargestellten Prämissen, wonach die Sünde stets noch im Gerechtfertigten bleibt, das logische Resultat heraus, daß die in denselben enthaltene Lehre dahinaus gehe; „der Todsünder sey ein Todsünder, weil er nicht gerechtfertigt ist,“ (ein Resultat, das S. 44 Hr. Baur seiner Behandlung der „Sündhaftigkeit“ untergelegt) „oder“ (und dieses ist das wahre) „weil die Rechtfertigung, durch die er gerechtfertigt ist, ein Nichts ist.“ (S. 55.) Und nun fragt Hr. Baur: „Warum ist aber die Rechtfertigung ein leeres Nichts, oder warum bleibt der Mensch ungeachtet der Rechtfertigung ein Todsünder?“

Er antwortet: „Aus dem einfachen Grunde, weil es nun einmal Hrn. Möhler gefällt, den rechtfertigenden Glauben völlig zu ignoriren, und die Rechtfertigung einzig und allein in die äussere Relation zu setzen, in welche Gott eine gewisse Person zu sich gesetzt hat.“ (S. 55.) Diese Antwort hat zwei Theile, welche wir nacheinander betrachten müssen. Der erste, wonach es Möhlern gefallen soll, den rechtfertigenden Glauben zu ignoriren, enthält offenbar eine Unwahrheit; der zweite aber mit der Beschuldigung, die Rechtfertigung nur in eine äussere Relation zu setzen, faßt in sich einerseits diese Anschuldigung, die historische Wahrheit ist, und anderseits die formelle Läugnung dieses unumstößlich protestantisch-symbolischen Satzes. Hiernach aber muß die Antwort auf Hrn. Baur's letzte Frage berichtigt also lauten: „Aus dem einfachen Grunde, weil es nun einmal“ dem symbolischen Protestantismus „gefällt“ und gefiel, die Rechtfertigung in eine rein äussere, an und durch sich schon die Seligkeit in sich tragende Relation zum Menschen, d. h. in etwas zu setzen, was an sich „ein Nichts ist,“ ein reiner Widerspruch seiner selbst. Deswegen trägt denn auch das, was Hr. Baur über seine symbolische Lehre vorbringt in Bezug auf selbe „das Gepräge vollendeter Absurdität an sich.“ Es ist auch nicht etwa „lächerlich,“ es ist empörend, wie Hr. Baur, offenen Hohn sprechend dem, was so schroff, und mit so klappernder Redseligkeit seine symbolischen Bekenntnisschriften lehren, und was er selbst S. 44 mildernd zugestand, wonach eben innen und Zeitleben innen auch der Gerechtfertigte noch in Sündhaftigkeit und Sünden, also schlechthin Sünder bleibt, — es lächerlich finden konnte, wenn Möhler in eigenster Anschließung an diese Lehre sagt: „nach Luther sey der Christ vom Standpunkt innerer Schätzung aus so nichtig als der Heide.“

Doch Hr. Baur beweist sich nicht bloß als geistig blinden, er scheint in seiner geistig blinden Hitze, wenigstens

spruch nimmt, eine identische Vereinigung und Confusion göttlicher und menschlicher Kräfte vorgeht; und es wird uns hieraus klar, wie fest eben die Lutheraner gegen die innerliche Umwandlung, wegen dieser schrecklichen Consequenz sich verwahren mußten. Diese „innerliche wesentliche Veränderung,“ die Hr. Baur behauptet, kann sonach nur von pantheistischer, aus der calvinischen, oder dem Schwärmerthume entspringenden Grundlage seyn. Der Widerspruch aber wonach bei Hrn. Baur S. 44 die Sündhaftigkeit des Menschen in der Wiebergeburt nur eine accidentelle Veränderung, ein anderes Gepräge erhält, und wobei doch in beiden Menschen trotz diesem ein „wesentlicher“ Unterschied statt finden soll, hat seinen realen Grund in der Ansicht Hrn. Baur's über Positivität und Negativität, wonach Gutes und Böses nur relative Begriffe sind.

Jetzt aber, (heben wir noch ausdrücklich hervor) entscheide man: ob Luther bei der einmal festgehaltenen ausschließlichen Wirkung Gottes im Menschen zur Rechtfertigung, eine innere Veränderung annehmen wollte; oder auch nur konnte, ohne dem Abgrund anheimzufallen, den wir bezeichnen; und man entscheide hienach, ob, wo, und welche innere wesentliche Veränderung im Menschen erfolgen soll, kann, und wirklich erfolge? —

Nachdem wir Manches übergehen, was längst schon berichtet worden, und nur von Hrn. Baur wieder vorgebracht werden kann, wollen wir noch Weniges zu dem bemerken, was Möhler über den Ablass sagt, daß sich nämlich hier nirgend ein Dogma darbiete. Eine Behauptung die an sich doppelstinnig ist, und leicht zu Mißverständnis Gelegenheit geben kann, und die Hr. Baur eben auch für sich benützt: als ob Möhler sage, daß der Ablass als solcher nicht Dogma, sondern bloß Theologumenon sey. Möhler konnte aber mit seinem Ausdrucke nur gemeint haben, daß sich hier kein Dogma über den Modus vorfinde, über die sichere,

unfehlbare Wirkung jenes an sich wahren Gnadenmittels; wie z. B. in der Eucharistie in Betreff der Transsubstantiation. Das factum des Ablasses, wie zu ihm die Kirche die Gewalt hat, die ihm zu Grunde liegende objective Heils- und Gnadenkraft als solche, so wie die innere Wahrheit der Substitution, oder Vicarirung; dieß Alles hat Möhler so gewiß als Dogma anerkannt, als in dieser Eigenschaft davon besonders Trident. Sess. XXV. Decret. de Indulg., und in der Confessio Tridentina die Rede ist.¹⁾ Wenn Möhler aber dieß behauptete, so hat es ferner noch den Sinn: der Ablass selbst in Bezug auf seine Ertheilung, und den Modus der sicheren Gewinnung liege in Betreff des letzteren nicht mehr im Gebiete des Dogma, und das erstere sey Gegenstand der Disciplin. Die Disciplin aber unmittelbar und zunächst ist nicht Lehre, oder Dogma, sondern Ausfluß aus demselben; der Ablass also, als Praxis, kann nicht unmittelbar Gegenstand des Dogmas werden und ist dieß zur Zeit am allerwenigsten. Als Lehre aber gründet er nicht in sich selbst, sondern in den beiden Dogmaten von der Communio Sanctorum, und der Potestas Clavium; so zwar, daß von einem eigenthümlichen Dogma bei ihm gar nicht die Rede seyn kann, weil sich keines vorfindet, das nicht in beiden andern schon enthalten wäre.

Jedem, der noch positiv am alten historischen Christenthume hält, muß folgende Stelle die Augen öffnen, in der Hr. Baur so ein merkwürdiges Geständniß ablegt: „Alle diese Sätze“ sagt er, und meint dabei die von der Nothwendigkeit einer äußeren Offenbarung im Christenthume, „beruhen, wie von selbst erhellt, auf dem allgemeinen Satze, daß der Glaube an die Wahrheit und Göttlichkeit des Chri-

1) Cfr. Veron. Regula fid. Cap. II. §. 4. De Indulg. Holden Analysis fidei L. II. Cap. VI. §. 3.

stenthumes schlechthin nur auf einer äusseren Auctorität beruhen könne, nur auf Wundern und Weissagungen, wie auch S. 454, 456, 461 ausdrücklich behauptet wird. Dieß ist der letzte Grundstein, der das ganze Gebäude des katholischen Systemes zusammenhält.“ Und wenn nun dieses das katholische Fundament zusammenhalten soll, wie es in der Wahrheit thut; wenn ferner in Wundern und Weissagungen allein der göttliche Lehrer als solcher auftritt, als Herr über das Wort, den Geist, und die Sache, den Leib; so ist klar, wie nach dem Geständnisse des Hrn. Baur selbst das Christenthum, als Offenbarung im historischen Sinne, allein im Gebäude des katholischen Systemes festgehalten wird. Und gewiß auf eine mehr als beschränkt und läppisch zu nennende, „auf etne wahrhaft bemitleidenswerthe Weise“ führt Hr. Baur zur Rechtfertigung dieser seiner naturalistischen Ansicht Christum selber als Gewährsmann an, wobei wir ihn nach Art einer gewissen Schule so schrecklich die Schrift mißhandeln sehen, indem er also fortfährt: „Wie steht es aber mit diesem Fundamente, wenn auch nur das Eine Wort Christi: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht,““ dagegen geltend gemacht wird?“!

Doch dieser zusammengeschrumpfte Geist wird wo möglich noch kleiner, wenn er weiter sagt: „Sobald der Glaube, wie diese tadelnden Worte Christi voraussetzen, nicht schlechthin und in jeder Beziehung auf eine rein äusserliche Auctorität zu gründen ist, stürzt jenes ganze System als ein innerlich nichtiges und haltungsloses sogleich in sich selbst zusammen.“ Wenn das nicht böswillige Verläumdung ist, dem katholischen Systeme zuzuschreiben, es gründe sich ausschließlich auf eine rein äusserliche Auctorität, so zwar, daß die innere ganz negirt wäre — ein System, das unter den Händen seiner meisten Darsteller eine so merkwürdige Generaldogmatik hat, in welcher von der Offenbarung als solcher,

zunächst erst abgesehen, und im historischen Verlaufe der Weltgeschichte mittelst geistiger Erkenntniß die Wahrheit und Göttlichkeit der Offenbarung gewonnen wird —; so wissen wir nicht mehr, was so zu nennen ist. In einer Kirche, wo die Speculation zum Ärger der symbolischen Protestanten die Auctorität so „mundrecht,“ wie Hr. Nitzsch sagen würde, stets für den Geist zu machen bemüht war, kann eine innere Auctorität als erforderliches, ja wesentliches Moment, nur ein Mann mit so unverfälschter Stirne läugnen.

Die Einzigkeit in der sich Hr. Baur zeigt, steigert sich jedoch immer noch weiter, wenn er von allem Andern, auch nur den Schein eines wahren Argumentes habenden völlig verlassen, sich gleichsam in unbeschränkter Beschränktheit selbst überbietet; indem er von Möhler verlangt, derselbe möge „nun auch erklären, woher es kommt, daß der Protestantismus gleichwohl noch immer thatsächlich neben dem Katholicismus besteht,“ wenn dieser „allein die ganze und volle Wahrheit ist?“ — Das ist doch gewiß, ohne auch der mindesten Erörterung weiter zu bedürfen, ganz falsch, daß der alte Protestantismus noch neben dem Katholicismus bestehe. Etwas ganz dem Material nach verändertes zeigt sich uns eben auch in Hrn. Baur. Dann aber ist es auch ein dem rohesten, gemeinsten Empirismus entnommenes Argument, welches, wie es diesen zur Grundlage hat, so auch zu ihm führt, insofern derselbe namentlich, wenn er in's Denken übergeht, Pantheismus wird. Es soll uns Hr. Baur nach dem hier von ihm aufgestellten Maasstabe beantworten: wenn das Christenthum, geben wir auch noch zu, in seiner materiellen Totalität aufgefaßt, die „ganze und volle Wahrheit ist;“ warum besteht neben ihm noch Heidenthum, Judenthum und Muhamedanismus? Ist das Christenthum das Besagte, „so muß es auch in sich selbst stark genug seyn, jeden Gegensatz, welcher sich gegen es erhebt, und ihm den absoluten Besitz der Wahrheit streitig machen

höhern Einheit, einem andern Gegenstand, einer weitem Evolution Platz zu machen. Und wenn der Protestantismus sofort in seinen zwei Extremen sich entwickeln wird, wovon das eine vorhandene eben im letzten Principe des Protestantismus als solchem, oder im Rationalismus als Naturalismus besteht; wird er so gewiß jenem thatsächlichen Ende entgegenreisen, zu jenem contradictorischen Gegensatz der Entscheidung und Weltcrisis gelangen, als sein dann noch positiver Theil sich von ihm völlig ablösen muß, um entweder in sich selbst gedanken- und kraftlos zu verkommen, oder zum wahren Leben in die Kirche zurückzukehren. Vertraut aber Hr. Baur auf die drei Jahrhunderte der protestantischen Existenz so fest, so vergesse er nicht, wie auch das Heidenthum als Macht viel länger währte, und selbst im Christenthume frühere Häresen so lange gedauert, ehe sie sich aufgelöst. Die Dauer, resp. Auflösungszeit derselben hängt nämlich in der Regel je nur von der Summe der Wahrheiten ab, welche sie in ihrem Zehrfieber aufzehrten. Wer alle Wahrheit und materielle (substantielle, dogmatische) Kraft und Vorlage des Christenthumes, den ganzen Inhalt des Glaubens aufzehrt, hat natürlich länger zu nagen, als der, welcher nur Ein Moment beseitigt, nur Eine Seite abschält, und dieses, was wohl zu merken, unter politischem Halt und weltlich materieller Kraft thut, mit dieser zum Stehen und Fallen gleichsam noch verflochten ist. Es hat also der Protestantismus seine protensiv längere Dauer eben nur in seinem tieferen Verderben, und schrecklichern und unabweislichen Untergang. Will aber Hr. Baur auch noch den Grund der zeitlichen protrahirten Existenz des Protestantismus speculativ und teleologisch aufgefaßt kennen lernen, so verweisen wir ihn, da wir darauf hier nicht eingehen können, auf den „Letzten Symboliker,“ wo er sich spiegeln und rathen kann.

Wenn Hr. Baur ferner die aus einer vorübergehenden

politisch-religiösen Gestaltung des Mittelalters sich ergebende Form und Staatenbildung, als dem Katholicismus inhärend ansehen, und darnach voll süßer Liebe, in unvergleichlicher Logik demselben Glaubenszwang als Grundsatz aufbürden will; so steht er auf demselben hohen Standpunkt, auf dem er sich auf der nämlichen 86. Seite befindet, wenn er in seiner Dialectik dafür das Wort führt, daß doch der Mensch, wenn „Freiheit des Glaubens im wahren Sinne gelten soll,“ und „diese Freiheit nicht bloß zwischen absolute Wahrheit und absoluten Irrthum hineingestellt werden kann, weil auch die absolute Wahrheit zum absoluten Zwange wird, sobald ihr nur der absolute Irrthum gegenübersteht,“ — auch die Freiheit haben müsse, etwas für sich zu wählen, was weder die absolute Wahrheit, noch der absolute Irrthum sey. In der That, ein hohes Ziel, ein ächtes, leibhaftes Sittensmilieu, das sich Hr. Baur als Object seiner Wahl, Forschung und Wünsche vorgesteckt. Doch sein Ausdruck ist allerdings noch der adäquateste; denn eben zwischen absolute Wahrheit und absoluten Irrthum fällt der empirische Protestantismus hinein, den Hr. Baur erwähnt und vertheidigt. Mit Aufgabe oder Längnung des Katholicismus ist die überzeitliche, absolute Wahrheit objectiv und subjectiv abhanden gekommen, und der absolute Irrthum ist auch bei der unendlichen Mehrzahl aller jener, welche dieses thun, noch nicht ausgebrochen, weil das Bewußtseyn desselben als solchen ihnen noch in diesem Maasse verborgen ist. Ein Bewußtseyn, das erst dort üben unfehlbar aufgeht, wo jene Disjunction der Menschen, wie Hr. Baur von ihr zwischen sich und Möhler sprach, höchst schwerlich aber nach jener Theorie der Indifferenz, in einem Sinne wie jene meinten, welche sein citirtes *οἱοι νῦν βροτοὶ εἰμεν* geschrieben, sondern im Sinne wie jener glaubte, welcher das merkwürdige *in aeternum* schrieb, vor sich gehen wird. Denn zum „absoluten Irrthum“ gehört das Bewußtseyn desselben,

wie es, wollen wir christlich voraussetzen, zur Zeit in der Regel nur die Hölle und ihr Bewohner hat.

Doch so schnell verlassen wir diese merkwürdige, gleich interessante wie instructive Stelle noch nicht. Vor Allem fragen wir ihn, was denn Freiheit sey? Freiheit, halten wir dafür, ist als substantiales, oder besser essentielles die Wurzel, das Substrat der Geister, und als solche, insofern sie eben in dieser Bestimmung und Bestimmtheit existirt und wird, auch nur (man merke wohl, wir sagen hier nicht für Gott, sondern) für die Creatur in einer Geselligkeit, welche jener der physischen Natur ganz analog correspondirt.¹⁾ Dieses, des Geistes Substrat aber, dessen Natur das Seyn als Denken, Denkendes und Gedachtes, (letztes indem der Geist sich selber nur im Denken gegenständlich wird, mag dieses nun auf welcher Stufe immer, als Fühlen ic. seyn) und zwar in der Vollendung des Denkens im Wollen und Handeln ist, ist, weil es letzteres ist, die absolute Wahrheit, d. h. hier die Wahrheit, die Quelle und der Grund des Denkens in jener Gestalt und Realität, welcher die Creatur nach (secundum) ihrer Schöpfung empfänglich und zubestimmt ist. Die absolute Wahrheit ist also, nach ihrer einen Seite hin, die substantielle Grundlage, das Substrat des Geistes, und als solches seine Wurzel und basische Bestimmtheit. Und weil sie dieses ist, darum bildet auch ihr dem Geiste selbst gegenständlich gewordener, oder bewußter Besitz, des Geistes Glück und Seligkeit.

Die Function des Geistes aber ist Bewegung im und

¹⁾ Nur ist die Analogie eine umgekehrte. Denn wenn in der Natur das Gesellige das Bewegliche ist; so ist in der Freiheit das Gesellige das (innerlich) Ruhende. In Bezug auf die Schöpfung ist also die Natur der umgewandte Geist (Freiheit), und der Geist (die Freiheit) die umgekehrte Natur; darum ergänzen sich auch beide zur höhern Einheit der Schöpfung, wie sie aus einer solchen Einheit des Aktes entspringen sind.

als Denken, Wollen und Handeln, und insofern dieselbe dieses ist, als der Geist, Gott ähnlich, d. h. auch in seiner Sphäre mittelst seines Willens schöpferisch wird; ist die Form des Geistes, welche sich in seiner Function oder Bewegung ergibt, wie ihr zugleich primitiv aus seinem Wesen zu Grund liegt, — die Freiheit. Freiheit folglich und absolute Wahrheit (im creatürlichen Bezuge, unterschieden von denselben wie sie in Gott sind) gehören unauf löslich zusammen, und bedingen sich; sie verhalten sich wie Form und Essenz (Substanz). Ein Geist der frei, und nicht in der absoluten Wahrheit wäre, wie seine Wurzel ist und es erfordert; wäre damit seines Seyns,¹⁾ und ein Geist, welcher in der absoluten Wahrheit, und nicht frei wäre, seines Wirkens beraubt. Freiheit kann daher nicht ohne absolute Wahrheit, und die „Freiheit des Glaubens im wahren Sinne,“ d. h. als wahre kann nur in der absoluten Wahrheit seyn.

Es ist darum ein sinnloses Gerede von Freiheit zu sprechen, die bloß zwischen absolute Wahrheit und absoluten Irrthum hineingestellt ist. Die Freiheit als Ruhe, Zustand, hat schon an sich selbst die absolute Wahrheit, zuerst als unvermittelte, unmittelbare, und gegebene; und nur durch Wollen und Eingehen des Geistes in diese seine Wurzel und Essenz (ein Eingehen und Wollen, welches nach dem Sündenfalle, als der menschliche Geist für sich, seinen Actionen nach, verschoben und verrenkt worden, nur durch den göttlichen Geist in der Offenbarung und Kirche wieder möglich wurde) wird die Wahrheit eine vermittelte und selbstbewusste, gewinnt der Geist sich selber, den Besitz seiner selber. Die „Freiheit des Glaubens im wahren Sinne“ ist also nur die

1) Obgleich dies realiter für den Geist nicht geschehen kann; so geschieht es doch formaliter in der Verdammniß, im ewigen Tod, wie die Schrift sagt; es ist somit bloß eine Beraubung des Seyns, als eines in sich und ruhig begründeten.

the selbst zu Grunde liegende, und dann ins Bewußtseyn aufgenommene und vermittelte „absolute Wahrheit,“ und in dieser. Es ist daher sich selbst widersprechend, die Freiheit zwischen die absolute Wahrheit und den absoluten Irrthum auch nur im Gedanken hineinzustellen.

Was bedeutet aber bei Hrn. Baur: die absolute Wahrheit wird zum Zwang? Wir haben gesehen, wie das Substrat, die Grundlage der Freiheit, die absolute Wahrheit selbst sey. Wird nun hier die Wahrheit als auch nur möglicher Zwang aufgefaßt, so ist offenbar, wie die Freiheit selbst zum Zwange, d. h. zu ihrem Gegentheil verkehrt wird. Anderseits aber ergibt sich auch, daß die Freiheit „im wahren Sinne“ nicht ohne absolute Wahrheit, d. h. ohne Substrat, weder als positiv vollkommen, noch als speculativ, oder durch Selbsterkenntniß vollendete bestehen kann, daß sie ohne dieselbe ein bodenloses Nichts, ein Gedankending sey.

Doch der Freiheitsbegriff ist ja doppelt, er kann Zustand, Seyn, εἶς, (objective), und er kann Fortgang, Wahl, ποίς, (subjective) seyn. Und wenn man so allgemein, wie Hr. Baur redet, ist es immer ungewiß, wie man ihn fassen soll. Wir wissen auch in der That nicht, ob der hochgeehrte Mitstreiter, Hr. Marheineke hier nicht etwas von schlechter Freiheit bei Hrn. Baur entdecken würde, von der Freiheit nämlich als noch unfixirtem Willen, oder Wahl. Daher müssen wir Hrn. Baur's Satz auch noch in dem Sinne prüfen, wenn, wie es auch seyn kann, Hr. Baur die „Freiheit des Glaubens im wahren Sinne“ bloß als Freiheit einen Glauben, welchen immer man wolle, zu wählen, oder die Wahlfreiheit zu einem Glauben verstanden hätte. Dabei kommen wir aber schneller zum Resultate. Denn wenn diese „wahre“ Freiheit der Art ist, daß sie weder absolute Wahrheit, noch absoluten Irrthum zu wählen braucht, ja diese beiden, um „wahre“ zu werden, nicht einmal wählen darf, weil sie sonst Zwang erlitte; so

kann, ja so muß sie auch relative Wahrheit, relativen Irrthum wählen, um sich als Freiheit zu behaupten — oder sie muß gar nichts wählen, um abstract frei zu seyn. Die relative Wahrheit und der relative Irrthum sind aber das Subjective an denselben, und als dieses eben das Falsche und Unreale. Meint also Hr. Baur hier die Wahlfreiheit, so ist nach ihm die wahre Freiheit, als ebenbesagte, nicht in der Entschiedenheit der Wahl, bestimmt durch das Object; sondern sie bleibt permanent im Individuum als eben diese subjective, unbestimmte. Es wird aber damit, wenn die Freiheit des Glaubens weder in die absolute Wahrheit, noch in den absoluten Irrthum fällt, diese erste in der unsichtbaren, unwirklichen Kirche gesucht werden müssen, besonders auch insofern dieselbe weder Wahrheit an sich, noch Irrthum an sich, sondern beides, aber in minderm Grade, relativ, und subjectiv, als ein Gedachtes ist. Es existirt darum auch diese Freiheit nur in der Willkühr, und als solche, wie die benannte Kirche.

Da aber, falls Hr. Baur die Freiheit in der, und als Wahl gemeint hätte, diese in ihrer Bewegung zu sich selber, oder von sich ab, (d. h. zu Gott, oder von Gott ab) in einer Richtung bestehen soll, die, wie ferne vom absoluten Zwange und der absoluten Willkühr, also auch von der absoluten Wahrheit ist; dieses aber nur in einem pantheistischem Indifferentismus, als dem daraus sich ergebenden Realen, und mit einer Freiheit, welche ihrem Wesen nach nur Wahl ist, und die auch stets und endlos Wahl bleibt, als dem damit verbundenen formalen geschehen könnte: so geht auch von dieser Seite hervor, daß Hr. Baur nur die schlechteste, dissolute, unbestimmte Freiheit in diesem Fall kennt, und als wahre preist, die zu ihrer Voraussetzung hat, daß die absolute (Hr. Baur meint concrete) Wahrheit entweder unerreichbar und unrealisirbar, oder aber, — aufrichtig gestanden — gar nicht vorhanden sey.

In einer moralischen, oder intellectuellen (wissenschaftlichen) Ideenassociation, deren nähere Beschaffenheit wir hier so wenig weiter untersuchen wollen, als wir sie auch uns je ohne Hrn. Baur's eigne Nachhülfe zur Evidenz bringen könnten, springt Hr. Baur S. 87 von Möhler auf Staudenmaier, „seines“ (Möhlers) Freundes“¹⁾

- 1) Unbefangene Beobachter möchten vielleicht gerade in diesem Worte den Nachdruck und psychologischen Schlüssel zur Anführung Hrn. Staudenmaiers finden. Hr. Staudenmaier ist bekanntlich ein Landsmann Möhlers. Es ist fast befremdlich, und muß den mit den nähern Verhältnissen Unbekannten unerkärllich seyn, wie Hr. Baur in einer Sache, die gar nicht an einen „Grund und Boden“ geknüpft, sondern Gemeingut der Menschheit ist, und seyn soll, sogar schon in der Vorrede, (ein Beweis wie hart es ihm am Herzen liege), recht behauptend von „gut württembergischen Grund und Boden“ (IV.) die Rede erheben konnte. Der „gute württembergische Grund“ scheint aber bei Hrn. Baur wohl jenes bedeuten zu sollen, was ehemals in der alten guten lutherischen Herzogszeit nicht bloß materiell, sondern mehr noch geistig zu der Eigenschaft, ja dem Wesen jenes Landes gehörte, als nämlich die katholische Religion daselbst verpönt und vertrieben war. In der That, wenn wir nicht wüßten, wie unrecht es sey, vom Gegner oder Nebenmenschen überhaupt stets das Aergste zu denken; so wären wir auch hier nur zu leicht versucht, darin einen, entweder in diesem Sinne provozirenden oder wenigstens einschüchtern sollenden Rückblick auf jene alten gut Württembergischen Zeiten, zu ahnen; die, wenn man sie auch nicht mehr zurückführen kann, doch mit Liebe noch betrachtet werden. Wir wären ferner in dieser Anführung fast versucht, etwas zu finden, wodurch Hr. Baur den Katholiken eines gewissen Grundes und Bodens ihre untergeordnete Stellung und fühlbare Zurücksetzung zu verstehen geben und dieses örtliche und politische Verhältniß als Gewicht in die Wage des „Streits“ werfen wolle. — Geht man übrigens einmal auf die („Jesuiten“) Jagd, so schießt, oder treibt man, oft aus entfernterer Rücksicht, was davon auf seinem Grund und Boden aufstößt.

des Hrn. Dr. Staudenmater kürzlich erschienene Encyclopädie „der theologischen Wissenschaften“ über. Da Hr. Staudenmaier schon für sich selbst eingestanden, und III. Bd., I. Hft. S. 189 ff. der „Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie“ dieses „ins Reine“ gebracht hat; so wäre es theils Unbescheidenheit, theils Anmaßung von unserer Seite, weiter in dieses Persönliche uns einzumischen.

Die Fehde gegen Hrn. Staudenmaier geht S. 91 in Lehren über, welche Hr. Baur Möhlern einstweilen giebt, „wenn er so große Lust hat, . . . nächstens die Frage über die Annäherung beider Confessionen zu untersuchen, und sogar Miene macht, (!) Worte des Friedens (cfr. Symbolik III. S. IX ff.) zu bringen;“ „möge er sich wohl hüten,“ warnt ihn Hr. Baur, von der Einen Kirche, als der katholischen zu reden. Denn „schon der Name katholische Kirche ist eine leere grundlose Anmaßung, sie ist nur die römische, päpstliche“ . . . sagt Hr. Baur mit andern Schreibern der Zeit „und unsre (seine) Vorfahren haben mit Recht“ sie so „Papistæ, Pontificii“ genannt.

Vernehmen wir nun, was Hr. Baur aus seinem steten Kreisen nun einmal wieder gebiert. Er sagt: „Was aber auf solche Weise seine Wahrheit durch sein thatsächliches¹⁾ Bestehen beurfundet, wie der Protestantismus, kann auch nicht mit einem Male vom Himmel herabgefallen, oder vielmehr nach der Ansicht, die Hr. Möhler vom Protestantismus haben muß, aus dem Abgrund der Hölle herausgekommen seyn.“ In der That, seit der Zeit der Gnostiker mag die Krankheit des menschlichen Verstandes und der Phantasie noch nichts erzeugt haben,

1) Wir müssen leider Hrn. Baur auch hier wieder auf einen neu zu machenden Cursus in der Philosophie verweisen; damit er behalte, daß das „Thatsächliche“ als solches noch nicht das Wahre, sondern nur das Wirkliche ist. Oder sind beide letzte Begriffe in Hrn. Baur's höherer Logik identisch?

das den Begriff des *επιρωμα* derselben passlicher ausdrückte, als des Professors Baur Protestantismus. Doch dieß Alles ist zur Vollendung des Ganzen noch nicht genug; nun — aus dem Munde eines pantheistrenden Rationalisten! — kommt noch, daß der Protestantismus „nur geschichtlich begriffen werden kann.“ Doch auch bei dieser, Hrn. Baur so fremdartigen Position hat es noch nicht sein Verbleiben, sondern es heißt weiter: Ist nur die „sogenannte katholische Kirche die Eine Kirche,“ — „so überwinde er (Möhler) uns Protestanten, überwinde auch nur mich Einen, widerlege auch nur diese wenige, gegen seine Angriffe gerichtete Bogen.“ (S. 92.) Kann es eine literarische Windbeutelei geben, welche diese übertrifft! In der That, nicht bloß wie ein moderner Theologe in der Leibbedeckung des Pariser Fracks von anno 1833, in welcher Qualität und Cathegorie Hr. Baur sich selbst „möglichst größte Publicität wünscht,“ (S. 79) und etwa nicht mit dem calvinischen Mäntelchen; nein, sondern wie ein Pariser Marktschreier, mit Zetteln^o und Placaten auf Rücken und Brust reichlich behangen, schreiend über alle Höhe, in welcher der Geist in der Sprache als dem Ausdruck des Gedankens, letzteren selbst noch vernehmen kann, fährt Hr. Baur hier fort. Denn einen andern erträglichen Sinn können wir allen jenen schönthuenden Worten von S. 92 — 94 nicht abgewinnen; wobei er sogar bis zum „Abschwören“ seines protestantischen Glaubens zur Stunde sich resignirt erklärt, sobald die „zwingende Macht der Wahrheit“ (einen, der die Freiheit läugnet!) mit „Worten des Geistes und der Kraft“ ihn durch Möhler überwiesen habe. Nun fehlt nichts mehr, als daß, wie der Polichinell des Zahnarztes sich demselben hingiebt, damit letzter seine Kunst an ihm vor den Leuten erprobe, so auch Hr. Baur, zur Erhärtung seiner Lehre, irgend einer andern als Wortprobe noch weiter sich unterziehen zu wollen anheischig gemacht hätte. Dieses Spiel treibt Hr. Baur bis S. 94, wo

er erklärt, daß das Ende über die Erklärung der Hauptpunkte, (der Anführung der Hauptacte) gekommen sey.

Nun zielt Hr. Baur noch im Nachspiel auf einen Herzens- und zugleich Herzpunkt, wie er meint, nämlich die Lehre vom Papst. Wir haben aber weder Lust, noch auch nach dem zwischen uns und ihm, nach unserer vorausgeschickten Entwicklung, bestehenden Verhältnisse, Pflicht, auf diese Provocation hier einzugehen; nicht der Sache wegen, die in dogmatischer Beziehung an sich lange ausgemacht und bestimmt ist, sondern vorzüglich wegen der armseligen Beschränktheit und Persidie zugleich, welche Hr. Baur hier wieder seiner Rede unterlaufen läßt. Denn wahrlich, wie soll man anders ein Betragen nennen, bei dem man aus dem Grunde: „wenn der Papst wirklich ist, was er nach katholischer Lehre seyn soll,“ sogleich folgern will: „wie es Päpste geben kann, Stellvertreter Gottes und Christi, die die Hölle verschlungen hat?“ (S. 95.) Wo solche Unwissenheit oder, vielleicht richtiger, solche niederträchtige heuschelnde Unwissenheit, und so abgefeimter Trug herrscht, da wäre jede nähere Erörterung unverzeihliche Geisteschwäche.

Der zweite historische Punkt aber, wobei Hr. Baur ganz und gar zur Verzweiflung kommen zu wollen scheint, und Möhlern fast wie ein wildes Thier anfällt, ist die Beckerhandwerksgeschichte Melancthons. Nicht für Hrn. Baur, aber für Andere noch gemäßigte, und für Gründe empfängliche Männer bemerken wir, daß uns das ausdrückliche Zeugniß des Staphylus in einer an sich damals indifferenten, unbedeutenden, und ganz und gar nicht unedlen Sache, auf die man ferner nicht so leicht ohne Vorlage des historischen Factums gerathen wäre, mehr gilt, als das Schweigen aller Freunde der Reformatoren, und das spätere Lügnen des Partheigeistes; zumal wenn man nicht unberücksichtigt läßt, wie von Seiten der Protestanten mit ihrer *histoire und literature scandaleuse* verfahren worden ist.

Dem von Hrn. Baur und von der „ehrliehen“ Haut, dem Caspar Sincer, geschmähten Laurentius Surius sind aber alle Reformatoren die Schuhriemen aufzulösen noch nicht würdig. Hr. Baur aber reiht sich durch sein Betragen in dieser Stelle, so wie hier sonst, ganz ebenbürtig in Bezug auf List, Trug und Loben neben die großen Vorkämpfer des Protestantismus, wie Böß, Tzschirner und Kirchenrath Paulus, zusammt dem ganzen übrigen Gefolge.

Und jetzt Gottlob! sind wir bei dem Punkte angelangt, wo Hr. Baur mit „dem protestantischen Lehrbegriff, wie er in den Bekenntnißschriften seiner Kirche enthalten ist,“ zu Ende kommt, und nun, in einem Epiloge gleichsam von sich, als „einem Theologen des neunzehnten Jahrhunderts“ handelt. Hier aber hat auch unsere Berücksichtigung ihr nächstes, sich an Hrn. Baur's historisch-symbolische Erörterungen anschließendes Ende erreicht. —

Was es aber mit den „Ansichten und Überzeugungen“ die Hr. Baur „offen zu bekennen sich nicht scheut,“ für eine Bewandniß habe, kann uns der wissenschaftlich-religiöse Charakter ihres Bekenners schon vermuthen lassen, wie wir auch schon Eingangs ihn kennen gelernt haben. Einen ungemein passenden an literarischer Unverschämtheit ihn wohl selbst, wenn es möglich wäre, übertreffenden Eingang gewinnt Hr. Baur aber zu seinen naturalistischen Expositionen damit, daß er S. 100 — 101 mit einer uns unbegreiflichen Stirne zu behaupten wagt: sein „Gegner (habe ihm) zwar Schuld gegeben, aber nirgends bewiesen,“ (daß er sich) „erlaubte, neuere theologische Ansichten den Reformatoren und Verfassern unserer (seiner) Symbole unterzuschieben.“ —

In's Einzelne nun noch die Säge Hrn. Baur's, welche er auf eigne Faust vorbringt und vertheidigt, hier zu prüfen, edelt uns auf eine unüberwindliche Weise an; wir fügen daher nur noch als Schlussstein unseres Ab- und Auf-

risses das bei, was Hrn. Baur zum Grundstein seiner Lehre dient, indem er S. 102 sagt:

„Ist aber der Mensch nicht frei im gewöhnlichen Sinne, ist somit auch das Gute nicht seine eigene That, sondern nur Wirkung der Gnade, so kann auch das Böse nicht seine That seyn, da als Willensthat im eigentlichen Sinne nur das betrachtet werden kann, was aus der Freiheit als dem Vermögen der Wahl des Guten und Bösen, hervorgeht. Nun hat aber der Mensch dieses Vermögen nicht, also kann auch das Böse nicht seine That im eigentlichen Sinne seyn.“¹⁾

So weit unser Theolog des neunzehnten Jahrhunderts, der in seiner höhern Logik weiß von etwas im gewöhnlichen Sinne zu reden, was der Mensch allein auf der Welt haben kann, und was er doch nicht haben soll; was also nicht bloß ungewöhnlich, sondern was unwirklich, unmöglich für Hrn. Baur gilt. Er weiß alle Sphären der Begriffe meisterlich zu verwirren, so daß die bedauerenswürdigste logische Erbärmlichkeit,²⁾ mit der realen, oder der des Inhalts um den Rang streitet.

1) Die Hize, in der es bei Hrn. Baur hier hergeht, ist so groß, daß er sogar in seinem zweiten Abdrucke übersah, wie sich — ominös genug — S. 102, Zeile 18 v. u.: „Das Böse“ statt des: Guten eingeschlichen. Vielleicht verbessert nun Hr. „Baur“ dieser Erinnerung zu Folge, in der nächsten verbesserten Ausgabe der „Erwiederung“ (wenn sie eine solche erlebt!) dieses Versehen, und setzt „das Gute,“ wenigstens dem Namen nach, in sein „altes Recht wieder ein.“

2) Dieselbe ist S. 109 in der Anmerkung ganz am Ende noch recht sichtbar, wo Hr. Baur Wählern sächlich so versteht, als ob derselbe die „Identität“ von Gut und Böse, Gott und Teufel bei ihm annehme, da er doch (Hr. Baur) nur ihre Coordination und Indifferenz gelten läßt, wie auch Wähler erklärt. Oder aber Hr. Baur ist so bornirt, zwischen Indifferenz, Coordination

Bedürfte es mehr um einen un- ja antichristlichen Theologen des neunzehnten Jahrhunderts in seiner geistigen Richtswürdigkeit kennen zu lernen? — Muß nicht in seinem Munde jedes Wort, das er im Streite vorbringt, die entgegengesetzte Bedeutung, und jede Sache den umgekehrten Werth enthalten, als er ihnen beilegt; jede seiner Wahrheiten zur Lüge, und jede seiner Lügen zur Wahrheit werden? Ein Verhältniß das sich sogar vielfach bis auf das rein logische Gebiet erstreckt!

Einige nähere Erläuterungen und Bemerkungen mögen nun noch einzeln hier ihre Stelle finden. Wir beginnen sie mit einer über die ethischen Grundsätze im Systeme des Hrn. Baur.

Obgleich nämlich bei so bewandten philosophisch-dogmatischen Ansichten unseres Gegners von einer ächtchristlichen Moral gar nicht die Rede seyn kann, wir auch nur gelegentlich Veranlassung erhalten auf dieses zu reflectiren; so können wir doch einen großen Vortheil nicht verhehlen, welchen die katholische Kirche aus der Anwendung eines Baur'schen Grundsatzes (den er jedoch, nebenbei gesagt, mit Vielen, bedeutend Besseren als er, theilt) ziehen könnte: jene Maxime nämlich, daß immer das erkannte Beste (man übersehe ja nicht — Beste), Pflicht sey. Dieß exemplificirt Hr. Baur S. 74 ff. bei der Sprache über die *opera supererogatoria* an den „gerühmten barmherzigen Schwestern;“ welche, wenn sie „auf keine andere Weise der Gesellschaft nützlich zu werden und überhaupt ihren Christenberuf besser zu erfüllen glauben, als durch jene Krankenpflege, hierin keine freie Wahl haben, sondern es ist nichts anderes als ihre christliche Pflicht und Schuldig-

und Simultaneität einerseits, und Identität anderseits nicht unterscheiden zu wissen, zu können, oder zu wollen? Und doch verweist in eben dieser Anmerkung solch ein Mann den „übermüthigen Segner“ auf das „Capitel der Logik von den Urtheilen!“

feit.“ Nach dieser Entscheidung des Hrn. Baur werden wir nun bald lauter „der Keuschheit“ schlechthin, obliegende katholische Christen, bald aus unsern Junfrauen eitel barmherzige Schwestern, bald aus unsern katholischen Priestern pure „Missionäre“ zu erwarten haben. — Doch, wie schrecklich irren wir uns; zu so was hatte uns nur unser katholisches Auge gebracht, das in Allem dem was Gutes und das „Beste“ erkennt; daraus folgt ja gerade das Gegentheil! Wie so? Aus der „Collision der Pflichten,“ wie Hr. Baur zu erschließen lehrt. Denn nicht weit, sagt er, muß Möhler in seinem Nachdenken hierin bisher gekommen seyn, „wenn ihm völlig entgehen konnte, daß es auch Collisionen der Pflichten gebe.“ (S. 75.) Und diese Collisionen? Schieben uns entweder Alles, oder — Nichts zu. Denn wenn etwas mit „andern, was als Pflicht anzuerkennen ist, in Collision kommt,“ — dann „kann nichts als unbedingte Pflicht gelten, was entschieden mit Verletzung einer andern Pflicht verbunden ist.“ Und nun sieht man wie Alles zwei Seiten hat, und wie Hr. Baur in seiner Schärfe die Frage auf die Spitze stellt; denn etwas ist nun entweder allgemein oder gar nicht, unbedingte oder keine Pflicht. Du kommst nun, o Priester, nie nach den Heidenländern, weil der Zustand deiner Heimath deiner bedarf, und du nicht besugt bist, dich der Pflicht zu entziehen, die du daheim übernommen! Vor der alten, engeren Pflicht kann nie eine weitere aufgehen, welche eine andere wäre; Pflicht bleibt ewig Pflicht, du darfst keine bisherige um einer andern höheren willen verlassen und so in allen Fällen fort. — Wolltest du Almosen, und gar noch etwas reichlicher geben, so kommt dir die entschiedene Pflicht entgegen für dich und deine Kinder, wenn du deren hast, zu sorgen, zu sparen in der Zeit, da man nicht weiß, was noch Alles das Leben bringt. Man sieht, diese Moral geht gut, sie giebt perpetuellen Freipaß mit ihrer Collision der Pflichten,

welche Hr. Baur ganz im starren Geiste seiner Freiheitstheorie aufgefaßt hat, und die übrigens der protestantischen Glaubenslehre in Manchem ähnlich und verwandt ist.

Sollte es aber so ganz ohne inneren Halt seyn, daß Hr. Baur hier von der weltbekannten Collision der Pflichten als von etwas spricht, das Möhlern so ganz entgehen konnte? Das glauben wir nicht; denn so gewaltig einfältig können wir doch Hrn. Baur nicht erachten, daß er ohne gewissen Grund dieses gesagt habe, und sollte ihm auch selbst die tiefste, innerste Ursache davon verborgen geblieben seyn. In der That, Hrn. Baur's Collision ist Etwas, das Möhler nicht kennt, und nicht anerkennen kann, das ihm eben daher, weil es falsch ist, auch als real entgehen mußte. Denn diese Collision ist das abstracte Princip der allerlaxesten Weltmoral, die nie und nichts Höheres zur Pflicht macht, weil es die scheinbar rigoristische Schneide hat, daß Nichts was Pflicht ist (und Pflicht ist alles Gute, auch das Gemeinste) um einer höheren vollkommenern Pflicht, (die man als solche zu läugnen beliebt) das Niedere um höheren, größeren Vortheils und Nutzens willen aufgegeben werden dürfte. —

Und doch, wie nahe lag es Hrn. Baur das Rechte zu treffen; da eben, wo er, um sich formal zu salviren, von „unbedingter“ Pflicht redet (ein Beiwort das eigentlich bei der durchgängig seyn sollenden Gleichheit aller Pflichten, bei Hrn. Baur bedeutungslos an sich ist), und damit also auch bedingte Pflichten anerkannt. Wie aber nun, wenn eben die bedingte Pflicht das von ihm so angefeindete *opus supererogatorium* bildet? Wenn diese bedingte Pflicht, als solche, und als das Subjective an der Pflicht, von der Freiheit des Menschen bedingt ist; und jede Pflicht, so objectiv und ewig immer, für den einzelnen Menschen eine besondere, subjective Seite hat, ihm subjectiv nach seinen Verhältnissen und Fassungsvermögen (*qui potest capere*,

capiat) wird, ohne daß sie selbst ihre wesentliche Natur und Charakter dabei verlore, d. h. aufhörte reine, wahre, ächte Pflicht zu seyn? Wenn ferner der, welcher die Freiheit läugnet, wie Hrn. Baur's Theorie, die bedingte (d. h. durch die Freiheit aufgefaßte, und so geübte) Pflicht consequent auch abstreiten, und wegschreiben muß; so ist gewißlich klar, wie einerseits das logische Moment, welches nur als gratia (facultas) gratis data in Hrn. Baur lag, und von ihm ohne sein moralisch-personliches Zuthun geltend gemacht wurde, Zeugniß von der Wahrheit abgab; so wie sein materieller Irrthum der Unfreiheit, oder vielleicht noch, wie bei andern ihm hierin Gleichgestimmten, der alte categorische Imperativ der Grund zur Läugnung des Besagten war. Und so geschieht es denn, daß „Herr“ Baur „allerdings eine bequemere Moral aufstellt.“

Doch, wie mag Hr. Baur, der die Freiheit läugnet, noch von Pflicht in irgend welcher Beziehung reden, die eben unumgänglich das Gegirte voraussetzt? Von Zwang, Gewalt, physischem und moralischem Nothfall hätte Hr. Baur eher handeln können, als von Etwas, das in seinem Munde zu einer Blasphemie auf den christlichen Geist wird, durch den Mißbrauch der mit den an sich heil. Worten und Begriffen getrieben wird.

Empfindlich äußert sich Hr. Baur S. 92 über das Wort: Häretiker, und verlangt, daß von Seiten der Katholiken diese Namengeberei unterbleiben solle. Wir müssen ihm nun nach einer Beziehung hin allerdings zugestehen, daß ein gewisses Wahrheitsgefühl ihn dazu, für sich wenigstens, bewogen. Denn Hr. Baur selbst ist in der That kaum ein Häretiker mehr zu nennen, indem gegründeter Weise angenommen werden kann, daß der, welcher alle Grundlage des positiven Christenthumes, Christum selbst als Gottessohn, im alten historischen und symbolischen Sinne, und in jeder mehr als gemein menschlichen Beziehung ver-

des Staates, der Wissenschaften und aller Interessen der Gesellschaft, mit wachsender Sorge schützenden Regierung nothwendig sich setzen müßten — auch nicht Eine Unterschrift zu erhalten seyn würde.“ Wir erwiedern vorerst: am wenigsten würde Möhler das unterschreiben, was ihm Hr. Baur hier unterschiebt. Denn wie wenig dieser liebenswürdige Mann, den Alle, welche sich ihm je genahet, oder die in Berührung mit ihm, sey es als Schüler, Freunde, oder auch nur als Gelehrte gekommen sind, gleich hochschätzen und lieben, zum Streite geneigt sey; wie wenig er einen Streit, wie etwa Hr. Baur gegen ihn, tückisch und unredlich bezweckt habe, weiß jeder, der Möhlers Denk- und Handlungsweise kennt. Im besagten, Möhlern unterschobenen Sinne, würde aber dieses kein einziger ächte Katholik unterschreiben. Daß aber Hrn. Baur's Diatriben gegen Möhler nicht bloß hier, sondern überhaupt im ganzen Buche oft treulos hervortreten, daß die mala fides in eigentlicher und figürlicher Bedeutung ihn gar nicht verlasse: das wird wohl, ja das muß im letzten Sinne jeder unbefangene, gleichviel welcher Ansicht sonst zugethanene Mann, und im ersten Sinne jeder Katholik, ja jeder Protestant unterschreiben, der noch glaubt, daß Christus der Sohn Gottes sey, nämlich in einer andern Bedeutung als Hr. Baur S. 110 davon spricht, daß Gott in Christus Mensch geworden.

Dieser bemerkenswerthe Schluß ist der Schrift selbst auch noch von einer andern Seite her vollkommen würdig. Es leuchtet nämlich nicht undeutlich hervor, wie Hr. Baur den „Facultätscollegen“ Möhlers mit der Ungnade „des Staates“ droht, im Falle sie Möhlers Überzeugung theilen, d. h. insofern sie ächt und vollkommen nach Lehre und Disciplin katholisch seyn und sich aussprechen würden. Wie diese Herren Professoren solche Insinuation aufstehen möchten, kann uns hier nicht beschäftigen, ein indignirendes

Schweigen möchte wohl ihre beste Antwort an solche berufene oder unberufene religiös-politische Sachträger seyn.

Endlich ergiebt sich noch was weiteres aus diesem Ende. Hr. Baur geht nämlich aus dem Theoretischen in das Praktische, Factische auf eine sehr merkwürdige Weise über, welche uns zugleich die Gewißheit verschafft, wie dieses Werk im Geiste Hrn. Baur's zum vollkommenen gediehen sey. Es enthält nämlich nicht bloß eine directe Warnung an die Hrn. Professoren katholischer Facultät in Tübingen, sondern indirect auch eine Provocation zur Inquisition „des Staats“ gegen Möhler. — In alter Zeit, wie etwa aus Luthers Mund, hätte so was sein Finale mit einer gewünschten und angebotenen Teufels-execution erhalten; nun aber Hr. Baur über dieses Alles hinaus ist, der Teufel nichts mehr gilt, endet es mit einer ganz zart ostensibel gemachten Dragonerexpedition. Wie weit die württembergische Regierung damit einverstanden ist, oder Hrn. Baur's Ansicht theilt, geht uns hier nichts an; auf jeden Fall glauben wir überzeugt seyn zu können, daß sie gemäßigter und umsichtiger als ihr Kind von „gutem württembergischen Grund und Boden,“ nämlich Hr. Baur ist.

Wahrlich, wer keine Gründe mehr weiß und hat, der beruft und stützt sich auf die Gewalt; und an der Gewalt muß der Geist, die Wissenschaft zerschellen, wie Hr. Baur's Geist und Wissenschaft nicht bloß an Möhlers Werken, nein, schon an und in sich selbst zerschellt ist.

Nachdem wir nun die specielle Widerlegung unserer drei Gegner geendet,¹⁾ wollen wir hieran zuerst noch Eini-
ges über das innere Verhältniß anknüpfen, in welchem diese

¹⁾ Wir bemerken, daß wir vielfach dabei auf Möhlers Schrift gegen Hr. Baur Rücksicht genommen, und Manches, was Möhler schon allda weiter beantwortet hatte, übergangen haben; indem wir, wie das vaterländische Sprüchwort sagt, nicht Wasser in den Rhein tragen wollten.

drei Männer, nach dem, wie selbe sich in dieser Sache gerirt, unter sich und zur Wahrheit stehen.

Wir haben aber an denselben ungefähr die drei Hauptrichtungen des in Gedanken sich aussprechenden Protestantismus ¹⁾ uns gegenüberstehen gehabt. Hr. Nitzsch, factisch noch am meisten, wie es scheint, an das Alte sich anschließend, erscheint als würdiger Repräsentant des historisch-symbolischen Protestantismus im engeren und eigentlichen Sinne. ²⁾ Hr. Marheineke möchte etwa als Vertreter jener Richtung gelten, die zwar einen, wenigstens dem Wortlaut nach, positiven Gehalt des Christenthums annimmt; jedoch durch Philosophie und philosophisches Bewußtseyn, — und wenn auch dieses sich als das traditionelle, oder die Kirche, und als kirchliches Bewußtseyn auf diesem Wege geltend machen würde, also doch in jedem Fall durch und nicht auch ohne daselbe und nicht mehr oder weniger als die Philosophie erträgt — denselben sich vermittelt, ausgemittelt und bestimmt werden läßt. Hr. Baur endlich erscheint als der Obmann der dritten, trivialsten Richtung der neuen protestantischen Theologie, oder als der des krassen, gemeinen, schlechtweg sogenannten Rationalismus.

1) Der Pietismus hat auf diesem Felde keine Stimme, er spricht sich nur in Gefühlen aus.

2) Wir halten uns für verpflichtet von Hrn. Nitzsch hier noch besonders zu bekennen, daß wir gegen ihn mehr als gegen jeden andern der Streiter Achtung hegen; insofern er noch am wenigsten unter seinen beiden Mitgenossen, durch thörichte Weltweisheit verdorben, am alten Glauben festhält. Wir würden am liebsten bei ihm nach seiner relativen Gültigkeit und eigentlichen Bedeutung das in Anwendung sehen; was einst der Anomäer Acacius anno 359 im Conell zu Seleucia, in der vierten Sitzung, nach Bericht des Sozomenus zur Entschuldigung für sich vorbrachte: daß noch Niemand aus dem was er geschrieben abgeurtheilt oder gerichtet worden. (Sozom. IV. 22.)

Was ist aber, fragen wir mit Uebergehung der Würdigung des historischen und wissenschaftlich positiven Protestantismus, dieser Rationalismus? Es möchten leicht Viele uns ganz befremdlich ansehen, über ein Ding Frage zu stellen, welches, so wie zu Arius Zeit dessen Lehre, also auch heutiger Tage, damit wir die höhern (höheren) politischen und gelehrten Stände nicht nennen, jedes Fabrikanten — wie die liberalen Handwerker besonders gern genannt sind — und Schreibers Sache ist; das jeder, eben weil es so Viele haben, dieser aus an Fremden gemachter, jener ans eigner, meist gleichgültig lassender, seltner innere Zufriedenheit gewährender, und noch seltner leider bitterer Erfahrung kennt. Und doch sind wir mit dieser Sache nicht sogleich im Reinen; und damit am wenigsten, daß so Viele sie haben, so verschieden sie haben, und sie doch Jeder gleich besitzen und kennen will. Es bewährt sich daher vor Allem hier, daß eine Sache mit ihrem Geber oder Besiz noch nicht erkannt, und eine Kenntniß und Annahme, ja Erkenntniß derselben noch kein Bewußtseyn über selbe ist. Und wie viele lebender, lehrender, ja sogar schreibender und denkender Menschen giebt es, welche es nicht zu diesem bringen, oft kaum das Bedürfniß davon fühlen, nicht selten, wenn sie dieses Wortes angelernter Massen als (sogar Bücher) schreibende, redende oder denkende sich bedienen, nur im Schriftzeichen, Klang oder der leeren Denkfiguration desselben begriffen sind. Eine Wahrheit, die dann erst recht klar uns wird, wenn wir überzeugt sind und wissen, daß Sache und Wort, Begriff und Form, Idee und Bildung in der jetzigen Beschaffenheit des geistigen Menschen auseinandergerissen sind; daß diese Incongruität mit den, und Unerreichbarkeit der Dinge im Gedanken und Wort, namentlich bei neu sich aufthuenden, oder geltend machenden Richtungen eintritt, welche letzte oft geistiger und tiefer ent-

stehen, als der Mensch, sein gemeiner Hausverstand und sein Wort meist begreifen und ausdrücken.

Doch zur Sache. In der That die Antwort auf unsere Frage wird schon dadurch erschwert, wenn wir bedenken, daß fraglicher Gegenstand etwas ist, das in seiner jetzigen Grundgestaltung und socialen Geltung beiläufig 50, höchstens 60 Jahre alt ist. Wie Mancher unserer Leser wird befremdet werden über diese letztere Bestimmung, die wir mit Möhler, und zwar mit vollem Bedacht gegeben. Wie, wird er uns erwidern, ist der Rationalismus zunächst nicht so alt als der Protestantismus, und war in entfernterer Beziehung nicht derselbe die Grundlage jeder Häresie, besonders der Gnosis; ja, möchte vielleicht noch ein eifrigerer als einsichtsvoller Gegenredner sprechen — so alt als das ganze Heidenthum? Wir müßten bemerken: keines von allem Dem; denn der Rationalismus in seiner ganzen modernen Gestaltung und Grundbeschaffenheit ist und war, 1) den alten Reformatoren, 2) den alten Häretikern und 3) sogar den Heiden fremd. Er ist rein und eigen Product des neuen Umschwungs der protestantischen Theologie; er ist, anticipiren wir, gerade das Umgekehrte von ihnen allen, aber damit noch keineswegs, ja nur minder noch die Wahrheit. Sein Princip ist das der eignen, creatürlichen, von Gott emancipirten Wahrheit, Weisheit, Kraft und Tugend; und wenn auch früher in einzelnen Subjecten, und am meisten im Pelagianismus und verwandten Erscheinungen einer, und im noch schwach klimmenden nackten Pantheismus anderseits dieses sich geltend machte; so hatte es doch noch nie als eine sociale Macht, als Genossenschaft, als negative Societät, die zum Princip die eigne Privatvernunft, und zum lenkenden Geist den Privatwillen hat, sich zusammengefügt: als zu einer Freiheit, in der Jeder glauben kann was er will, zu einer Ordnung und Geselligkeit, bei denen Jeder seinen eignen Weg geht.

Himmelweit ist aber diese Grundansicht verschieden von jener der alten Protestanten; denn diese hielten unverwüßlich fest an einer objectiven Offenbarung. Himmelweit vom Princip der alten Häretiker; denn auch ihnen allen, selbst theilweise noch Pelagius, und vielmehr noch dem spiritualistischen Gegensatz in der Gnosis und im Manichäismus, war das Bewußtseyn einer objectiven, positiven Offenbarung Gottes als nothwendiges Bedingniß zur gläubigen Erkenntniß noch eigen. Es sind sogar die pneumatischen Träumereien der benannten Spiritualisten, (von denen die Gnostiker in ihren Aonen nur eine idealisirte Viel- oder Stufengötterei einerseits, und anderseits eine personificirte Begriffslegung geltend machten, und gleichsam ein heidnisch geformtes Christenthum im speculirenden Geiste auf ähnliche Weise bildeten, wie die Arianer ein christliches Heidenthum in der Abstraction und im Leben, nach der Schilderung und Bemerkung des heil. Athanasius hervorriefen) allesammt nur begreiflich unter der Voraussetzung der absoluten Nothwendigkeit einer Mittheilung und Belehrung von Oben, oder einer Offenbarung, gleichviel hier von wem. Es war auch dieß der Anfang und Ausgang ihrer, wie jeder Religion.

Auch das Heidenthum hatte durchaus zu seiner formalen Basis je solch eine positive Offenbarung und Belehrung, und wenn sie auch nur eine fingirte und symbolische war; so war sie doch hier selbst ein Beweis, wie man eine höhere Wahrheit, oder eine Gotterkenntniß, ja selbst eine tiefere Einsicht in die Natur nur durch Mittheilung von aussen und oben erhalten zu können überzeugt war. Denn wie die Götter auch erschienen, wie sie hier lehrten und unterrichteten, dort bildeten und ordneten, weiter strafte und belohnten, und wieder anderwärts sogar Gräuthaten und Laster übten, und wie dieß Alles auch, ob symbolisch, allegorisch oder historisch zu verstehen sey; so war überall doch die Manifestation des Ewigen auffer dem Menschen die erste

und tiefste, und auch allein wahre Grundidee des oft so schrecklichen Irrthums.

Die ganze heidnische Welt also, das Judenthum (wie sich schon von selbst versteht), kurz die 4000 ersten Jahre der menschlichen Existenz legen das unverwerflichste, auch in der größten Verkehrung noch erkenntliche Zeugniß von der — gleichviel hier ob wahren oder falschen — Positivität aller und jeder, der falschen wie wahren Religion auf das klarste ab; als von einem Bedürfnisse und einer Grundlage, ohne welche auch der Irrthum weder erscheinen, bestehen, noch aufkommen konnte.

Ebenso verhält es sich im Christenthum. Denn hier kann noch weniger über das Streit seyn, was so offen vorliegt, und wo nur einzelne Kinder und Brüder des freien Geistes und dessen Richtung uns als ein etwaiges Vorspiel dieses neuen Wesens erscheinen könnten. Selbst bei den Wiedertäufern erster Periode gewahren wir noch die positive Grundlage; das neue Jerusalem, die Erscheinungen von oben, die herabgefallenen Briefe, Alles giebt uns Zeugniß von der, auch unter der größten Abirrung noch unversehrten formalen, positiven Grundlage, welche selbst in dieser Richtung im: innern Lichte zu erkennen ist, insofern sie das selbe als was Positives, von oben privat und speciell mitgetheiltes, ansahen.

Da erscheint aber in Frankreichs Herzen der voltairische und Revolutionsgeist, und in Deutschlands Schooß, von England aus groß gezogen, bald darauf auch der Rationalismus. Beide aber bildeten und bilden eine concordirende, wahlverwandte Erscheinung; eine Verwandtschaft, die vielleicht die Bethelligten der eignen Linie vielfach längnen, damit aber noch nicht, und nie austilgen können.

Der Rationalismus als negatives Societäts- (Glaubens-) princip ist also eine der ganzen frühern Weltgeschichte fremde Erscheinung. Ebenso verhält es sich mit dem Atheis-

mus der französischen Revolution, welche dem formalen Principe nach, nicht einmal mit der früheren englischen Umwälzung, wenn gleich äußerlich in Beziehung auf die verübten Gräucl gleich ist.

Der Rationalismus nennt sich gern die natürliche Religion; und auch hierin lügt er, denn natürlich ist er einmal nicht. So wenig nämlich das, was bei den in der sichtbaren Welt besaßten Wesen mehrere Jahrtausende nicht vorkam, ja mit ihren frühern Erscheinungen in Widerspruch steht, schon schlechtweg, darum weil es vorkommt, oder uns so scheint, natürlich, im Sinne vom: normal, genannt werden dürfte; gleichwenig kann das natürlich für den Geist in besagter Bedeutung heißen, was in seiner wirklichen Erscheinung keine substantiale Grundlage (Physis) hat, weil keine organische Fortsetzung. Als geistiges nicht in synthetischer Einheit mit einer Base (Physis, Societät, historischer Wahrheit) erscheinend, kann er ferner uns über diese. Letztere eben so wenig belehren, so wenig sie verstehen, als er selbe hat und anerkennt. Darum ist er aber eben so unnatürlich (naturlos) wie ahnenlos, und muß, weil er nicht hinauf und rückwärts in historisch-organischer Verbindung fußt, auch abwärts ohne wahre Succession und Production bleiben, und unfruchtbar an, für und durch sich zu jedem erfreulichen Resultat seyn. Er ist also unnatürlich im doppelten Sinne als naturlos und naturwidrig.

Was ist denn aber eigentlich der Rationalismus? Kommen wir der Sache näher: der Rationalismus ist seinen letzten Gründen nach, Längnen der äusseren, objectiven oder positiven Offenbarung, und nicht bloß Sezen einer inneren privaten, sondern die Ablehnung der Offenbarung als solcher überhaupt, und die nicht bloß materiale, (wie die Häretiker) sondern auch formale Sezung des Menschengeistes an die Stelle derselben; — Längnung der vom Menschengeist verschiedenen, oder der ihm nothwendigen Manifestation

der Wahrheit ausser oder inner ihm, ohne ihn; wenn gleich für, und (vermittelnd) durch ihn. Der Rationalismus erkennt sich also selbst als das zu Offenbarende, und als den Offenbarer; sein Bewußtseyn als die substantiale Geistigkeit, oder einen Theil derselben. Er setzt sich selbst seinen Gott, macht sich seinen Gott; und setzt sich somit selbst als Gott, macht sich zu Gott, und sein Bewußtseyn zu einem göttlichen. Oder er läugnet Gott derart, daß er die Welt als Gott erklärt; so frech und bethört wie jene neue naturphilosophische Schule, aus der ein gewisser F. J. Philosoph in einem seiner früheren Werke geradegu gleich von vorn herein die Welt als Gott definiert.

Der Rationalismus ist also in seinem tiefsten Grunde und seiner höchsten Spitze intellectuelle Satanität, oder Pantheismus.

Dieses Resultat und Princip wird aber praktisch im gewöhnlichen Leben mit der heut zu Tage so gemeinen Formel des modernen Cosmopolitismus ausgedrückt: wir haben Alle nur Einen Gott. Statt in der positiven Bedeutung und Consequenz diese Wahrheit zu nehmen, woraus auch nur (nach dem Apostel) Ein Glaube, Eine Erkenntniß, und Eine Verehrung Gottes — also Eine Religion — als nothwendig erfordert hervorginge, nimmt man nämlich diesen Satz negativ, wonach er bedeuten soll: Wir Alle, Jeder hat Einen, d. h. seinen (eigenen) Gott; und unser Aller gemeinschaftliche Gott ist — Ein Nichts.! — In dieser letzten Gestaltung im Leben und Denken heißt der Rationalismus: Indifferentismus.

Eine Art dieses Indifferentismus ist aber auch jene, welche uns bei Hrn. Nitzsch, Marheineke und Baur so oft aufstoßt, wonach jede der zur Zeit sich vorfindlichen christlichen Religionsparteien einen Theil, eine Seite der Wahrheit (aber welcher?!) besitzen solle.

Sonst im Leben, und in allen Gestaltungen der Natur

und des Geistes hat die Spannung, oder der Gegensatz wenigstens etwas Befruchtendes, Productives; wenn er auch selbst an sich unwahr wäre, und bliebe, und der Vergänglichkeit, ja Nichtigkeit für sich anheimgefallen wäre. Anders aber verhält es sich mit diesem Gegensatz zum positiven Christenthum, welcher der Nationalismus heißt. Er ist nur ein rein negativer Gegensatz, der eben darum einerseits über die Natur der Offenbarung nichts lehren kann, weil er sie weder erkennt noch bekennt; anderseits aber auch sich positive Geltung gegen die Offenbarung verschaffen will und anmaßt; deswegen aber auch nie mit derselben, weder auf geradem Wege der Indifferenz, noch auf dem indirecten der Annäherung oder des Übergangs, durch Addition, Subtraction, Division oder Multiplication ausgeglichen, noch auch je für sich einzeln zu einem erfreulichen Resultate gelangen kann. Er kann nur in seiner als positiven geltend gemachten Negation durch die Negation beslegt werden; er kann nur durch seine eigne, durch Selbstzernichtung zu neuem, ihm fremden, dem alten Leben in Christo zurückgeführt werden. Er ist nicht eher nach dem Weltlauf als Gegensatz und Macht zernichtet, als bis er sich, wie die Hölle, selbst zerstört.

Die specifische Differenz der wahren christlichen Religion, als der höchsten Vollendung der Offenbarung, ist rückwärts aus, und abwärts von ihr: die Häresie; vorwärts zu ihr aber die alte Naturreligion der vormosaischen Altväter, und das Judenthum. Und zwar diese drei darum, weil sie noch theilweise, dem Material, wie auch dem formalen Princip nach, die Häresie und das Judenthum schlechtweg übernatürliche, oder positive, die Naturreligion der Altväter eine bedingt übernatürliche weil a) entweder erst aus specieller höherer Belehrung hervorgehende, b) durch die Natur vermittelte und erschaut, c) nicht durch festere äussere Typen, sondern bloß im Familientreise erst fortgepflanzte, und an-

erkannte positive ist. Hier also ist der übernatürliche Charakter der Offenbarung noch nicht in jene Differenz mit dem Natürlichen getreten; beide sind noch in Unmittelbarkeit so verschmolzen, daß das Übernatürliche natürlich und das Natürliche übernatürlich dem Gefühle des Menschen sich nähert; positiven Charakter aber durchaus die Natur trägt, als die, in der Gott spricht, sich bezeugt und waltet. Und in der größten schrecklichsten Entstellung dieser ursprünglichen natürlichen Religion, oder im Heidenthume liegt bei aller Falschheit die Thatsache einer Offenbarung zu Grunde; so zwar, daß die Religion der Altväter, und das alte positive Heidenthum, d. h. das Heidenthum als Religion dem formalen Princip nach auf gleicher Stufe stehen. Aber der Rationalismus differirt von der wahren, und von den vorgeblichen Religionen aller Weltalter nicht mehr bloß specifisch; er differirt generell, dem Princip nach: vom Christenthum in seiner ächten Concretheit nach formaler und materialer; vom materialen Gegensatze des Christenthums, vom Heidenthum in formaler Differenz. Wo aber dieses der Fall ist, daß zwei Dinge nach jeder Beziehung differiren, wie concretes Christenthum (Katholicismus) und Rationalismus; da haben sie beide keine gemeinschaftliche Sphäre mehr, wodurch sie in Relation gesetzt und verglichen werden könnten; sie gehen Beide einander nichts mehr an und sind, wenn beide vermittelt eines Verhältnisses unter sich betrachtet werden sollten, dadurch wechselseitig sich und Anderen unbestimmbar.

Der Rationalismus ist daher als Religion wesentlich und inhaltlich, an sich unbestimmbar, und muß dieß ewig, trotz Röhr und Consorten bleiben. Der Rationalismus geht aber auch gegen die unmittelbarste Thatsache des Bewusstseyns; denn dieses weiß als historisch und apriorisch erkennendes nur von einer bestimmten und bestimmbaren, d. h. übernatürlichen oder natürlichen Religion; was aber dem

Rationalismus mangelt, wie Schleiermacher offen und ehrlich genug, selbst in Bezug auf das Wesentliche der Gefühle und in diesem, in der vielbekannten Stelle bekannt hat. Wenn aber der theologische Rationalismus substantialiter das reine, lautere Nichts ist, was ist er formaliter? Formaliter ist er das doppelt umgekehrte Falsche der christlichen, als absoluter, der jüdischen, patriarchalischen, als der positiv sich entwickelnden; und das einfach umgekehrte der mythologischen, als der negativ sich entwickelnden Religion. Dem Christenthum ist er also der Form und dem Inhalt nach entgegengesetzt, ebenso den Vorstücken des Christenthums, als solchen in ihrer historischen Wahrheit, dem alten Judaismus und der Patriarchalreligion. Dem Heidenthum (dem Inhalt nach gleich oder verwandt,) ist er der Form nach widersprechend, und in dieser Beziehung heißt und ist er das moderne Heidenthum. Nur die Häresie, als der Weg abwärts von der vollkommensten Offenbarung, macht die Erscheinung desselben als totaler Umkehr und Gegensatz der Wahrheit möglich, und veranlaßt ihn; da sie selbst in sich die Kraft nicht hat zu dessen Bekämpfung, weil sie selbst nur durch eine Verletzung, und theilweise Suspension und Negation des formalen Offenbarungsprincipes, (Gottes und seines Geistes in der Kirche, Gemeinschaft) besteht. Und so ist denn der Rationalismus, wiederholen wir, gegen den Katholicismus in jeder Beziehung contradictorisch und disparat; er ist ferner die Umkehrung der ihm materiell zur Zeit verwandten Häresie, Judaismus, Patriarchalismus (und dieser beiden insofern sie nicht in ihrer historischen Entwicklung und Wahrheit, sondern in ihrer Abstraction vom Christenthum aufgefaßt werden,) und Ethnicismus; nicht aber um die Negation an diesen, und an sich zu negiren, und dadurch zur Position überzugehen: nein, sondern er übt die Negation um diese einzelnen Negationsmomente, wie sich selbst auf das negative Princip formaliter und materialiter zurückszuführen, und doppelantagonistisch,

gegen sich und ein anderes, an seiner eigenen wie fremden Negation unterzugehen.

Dieses aber ist das System, welches Hr. Baur hier zur Grundlage hat und repräsentirt: der Protestantismus nämlich nicht bloß, wie bei so vielen Evangelischen, als halber, sondern als ganzer, vollkommener Rationalismus, d. h. als Selbstvergötterung, und Weltvergötterung, oder intellectueller Diabolismus und Pantheismus.

Der Rationalismus tritt jedoch zunächst, und trat anfänglich bei seinem weiteren Umsichgreifen nicht als Religion, sondern als Philosophie auf, und macht sich erst aus dieser in der Religion geltend, usurpirt sich als, und für sich die Religion. Er kann und muß also nicht bloß als Religion, er muß auch vorzüglich zu seiner Verständigung als Philosophie aufgefaßt und gewürdigt werden; und nun fragen wir: wie verhält sich der Rationalismus als Philosophie? Diese Frage wird uns dadurch doppelt wichtig und complicirt; wenn wir die H. Marheineke und Baur so wie ihre ganze Richtung, die sie uns repräsentiren, so vielfach und fast ausschließlich, und mit constitutiver Geltung und Anerkennung von derselben Gebrauch machen sehen. Ohne Philosophie kann der Mensch nicht seyn; denn enthält schon die Offenbarung so manche Wahrheiten, welche wenn auch durch die Philosophie eben nicht begreiflich, (was nicht einmal seyn soll) so doch ohne sie nicht verständlich werden; so muß in jenem Felde der Erkenntniß, wo der Mensch selbstthätig sich ausdehnen kann und soll, von dieser Function des Begreifens und Erfassens unumgänglich Gebrauch gemacht werden. Hat die Naturphilosophie, wenn gleich auf so verkehrte Weise, die Schöpfung: eine Philosophie Gottes, göttliche Philosophie genannt; so bleibt doch so viel bei Anwendung dieser Ansicht auf den Menschen gewiß, daß das, was er begreifen soll, und das systematische Begreifen, zu dem er nach der Gesetzmäßigkeit seines Geistes berufen ist, nur

durch eben diese Operation, welche wir Philosophie nennen, zu Stande kommt. Sie muß also auch am und beim Glauben seyn, der ohne sie für den Menschen ein todt's Capital wäre, das in seinem Geiste läge, ohne ihm für diesen Interessen zu tragen. Darnach wurde es auch stets mit ihr gehalten; sie machte sich dabei in den verschiedensten Richtungen gegen oder für den Glauben schon geltend, so verschieden immer der Mensch und sein Naturell ist, von dessen Geist als das eigentlichsste Maas die Philosophie erscheint. Immer aber bewährt sich die Philosophie als der sprechendste, gültigste Ausdruck der, oder ihrer Zeit; wie die Zeit zu Gott steht oder stand, so steht und stand die Philosophie zur Religion. Da die Philosophie aber das menschliche, veränderliche, bewegliche Element der Erkenntniß ist; so ist ersichtlich, wie sie und die Erkenntniß selber stabil, solid und gründlich nur durch Verbindung mit dem Irreformablen, Unfehlbaren und Ewigen der Erkenntniß, nämlich mit dem Glauben wird. Eine Zeit, oder Philosophie, welche sich vom Glauben oder der Religion lossagt, und auf sich stehen will, fällt der zunächst intellectuellen Selbstvernichtung anheim.

Die Religion und der Glaube sind eben das Unfehlbare, Stabile und Unveränderliche nur insofern, als sie das Wahre, Concrete und Integre sind. Ist also eine Religion oder Glaube in ihrer Basis falsch oder einseitig, so unterliegen sie einem Prozesse, durch den sie sich reintegriren, oder von Stufe zu Stufe, Grad zu Grad sich ihr Stabiles, Positives verliert, bis sie selbst ausgeleert, und zu nichts geworden sind. Nur also in der Form der Totalität, und substantialen Integrität ist und bildet der Glaube, oder die Religion das unveränderlich Positive.

Weil aber das Heidenthum in seinem Positiven solchen falschen Stand und Irrthum hatte, der aus sich nicht mehr zu heben und zu heilen war; darum mußte es einer allge-

meinen Auflösung entgegengehen. Die Härese aber und in specie der Protestantismus, indem er auch auf einer substantiellen Halheit des Glaubens, und zwar mit einer Beinträchtigung des formalen Principes beruht, muß gleichfalls seinen positiven Inhalt von Stufe zu Stufe einbüßen; da die Entwicklung in ihm, wegen der falschen, einseitigen, nicht in sich selbst abgeschlossenen, ruhenden und vollendeten Basis (Lehre, Glaube) zur Aufhebung und Negirung der noch je vorhandenen unaufhaltbar übergeht.

Es entsteht dadurch ein ganz anderes Verhältniß der Philosophie zum concreten Glauben (Religion) und zum theilweisen, abstracten. Gegen den ersten beweist sie sich in ihrer rechten Schranke als weiter fördernd und stützend; gegen den zweiten in seiner Ohnmacht, dessen offenen, un-abgeschlossenen Kreis leicht durchbrechend, und ins Heiligthum selbst eindringend, bewährt sie sich als auflösend, unterjochend und zerstörend. Darum stand die Philosophie im Mittelalter, als der Glaube allgemein unverfehrt war, in ganz anderem Verhältnisse zur Religion, als in unseren Tagen; wo dieselbe, insofern sie gegen das abstracte (häretische) Dogma in Relation sich befindet, dieses unter sich bringt, und in dieser allverschlingenden Sucht sich dem concreten Dogma nähernd von diesem nur entweder ganz in dieser Gestalt und Verbindung zurückgestoßen, oder umgeändert und in ihre Gränzen zurückgewiesen werden muß. — Obgleich nun aber die Philosophie ein Product des freien menschlichen Geistes ist, so steht sie doch nicht minder unter höherer providentieller Hand, und hat zu verschiedenen Zeiten, verschiedene Aufgaben im Dienste des Glaubens, und für selben, auch selbst unter der Form gegen ihn. Soviel kurz über die Philosophie im Verhältnisse zur Religion oder Glauben.

Hat aber ein positiver Grund sich isolirt, vom concreten Leben losgesagt, und wie von der Totalität durch diese Negation sich herab, also abstract zum neuen Grund und

Princip seinen einzelnen positiven Moment hinaufgesetzt, wie das Heidenthum und die Reformation; so treten in diesem abstracten Leben Stufen ein, welche durch eine stete Steigerung des Falls (Abfalls) mit einer Negation des Grundes selbst enden, oder als Abfall sich aufgeben, und zur concreten Totalität heimkehren müssen. Und da Alles in der Geschichte der Leitungen Gottes zum Guten führt, so kehrt auch jener abgerissene Gegensatz als Individuum (nicht als Masse) im letzten Momente seiner Negation um aus der Sünde zur neuen Erlösung. So im Heidenthum, das in der tiefsten Tiefe war, als Christus kam, wo galt, daß je größer die Sünde war, desto überschwänglicher die Gnade sich erwies.

Das Heidenthum aber hatte, wie uns der am Ende des Processes desselben stehende Varro bei August. de civit. Dei berichtet, folgende Stufen 1. das mythische, 2. das natürliche, 3. das politische. Auch wir nehmen hier keinen Anstand diese Eintheilung im Ganzen als richtig anzuerkennen. Alle drei Stufen aber, die sich je nacheinander ab- und auflösten, fanden endlich ihr Ende in der Philosophie, welche das gesammte noch im heidnischen Religionswesen Positive vernichtete. Sie löste alles Alte dem Inhalte und der Form nach in Nichtigkeit auf, machte sich allein nach Zerstörung des politischen Heidenthumes als dessen Religion geltend; und da sie selber nichts Positives ist, noch erzeugen konnte, so hatte mit ihr und in ihr das Heidenthum als Religion zwar seine critische Richtung und geistige höchste Stufe, seine formale Vollendung — aber damit auch seinen gänzlichen Untergang erreicht. So war also das Grab des Heidenthums die an und in sich negative Philosophie, ein Charakter derselben, von dem kaum in der platonischen und verwandten eine Ausnahme statt findet, weil, insofern dieses der Fall ist, sie nicht als Philosophie, sondern als Religion zu betrachten ist. So hatte also die

heidnische Philosophie negativ den Boden für die positive Lehre des Christenthums bereitet und gesäubert. Herz und Geist wurde durch sie vom Ethnizismus geleert, die usurpirte Macht zur eigentlichen Ohnmacht herabgekehrt. Das alles war aber nur nothwendige Folge aus der falschen Positivität des Heidenthums.

Einen gleich abstracten Anfang hatte der Protestantismus. Damit war aber nothwendig gesetzt, daß sich in seiner Gestaltung und Entwicklung ähnliche Auflösungsstufen ergeben; daß die Lyssis auch in Graden vor sich geht. Die drei Stadien desselben, die er aber durchmacht, und schon beinahe ganz verlernt hat, dabei die einzelnen ganz leicht von verschiedener Dauer seyn können, sind 1. das symbolische; dann das moralische (im kantischen Sinne), und endlich das politische. Es ist bekannt wie sehr, im Vorgefühle seiner Zernichtung aus der Folge, so wie nach Beschaffenheit der durch dieses Gefühl ehemals bestimmten Zeitansticht der symbolische Protestantismus die Philosophie perhorrescirte. Darum sehen wir sie im ersten Stadium der protestantischen Theologie in Bezug auf die Gesamtheit wenig Schaden anrichten. Als in der zweiten Periode die Theologie sich mit der Philosophie allda mehr einließ, war das endliche Resultat die Moralreligion. Durch sie wurde die symbolische Lehre des ersten Stadiums vernichtet, und der Protestantismus in seiner Progression bestand als, und ausschließlich als Moral. Doch auch diese Periode mußte, in sich selbst nichtig, einer andern bald weichen; es kam der Protestantismus als Politik, welche seit Kurzem, kaum einige Decennien erst recht begonnen hat. Hier aber wird einerseits das Band der Religion freier, und zu jeder Separatistengestaltung geschickter, andererseits aber auch die Philosophie gegen die Religion ungebundener; sie meistert sie ganz und gar, so zwar daß ihr Inhalt in ihrer (der Philosophie) Form aufgeht. Wie aber in der römischen Zeit,

besonders in den letzten Jahrhunderten vor und kurz nach Christus, das Heidenthum seine dritte Stufe gefeiert; dabei aber jene negative römische Heidenreligion, und gleiche Indifferenz gegen alle, in der früheren mythologischen Periode bis auf den Tod, und bis zum Untergang der eignen oder fremden — gehafteten Götter, mit der Eröffnung des römischen Pantheon, und der Aufstellung aller Götter in Rom eintrat; so auch steht der Protestantismus, diesem negativen Heidenthum ganz gleich, in seiner dritten politischen Stufe durch die Unionen ohne Rücksicht auf den Glauben, durch die äußerliche, negative Union. Hier tritt auch der dem heidnischen Entwicklungsgange analoge Proceß ein: daß 1. mit dem Staate die Religion selbst fällt, 2. die Philosophie unaufhaltfam und unabwehrbar dieselbe bis zum letzten Moment und positiven Punkt zerstört, 3. sich den neuen Mytherien des Mythras u., und dem Neuplatonismus ähnlich auch hier wieder spiritualistische innere Vereine im Schooße des negativen äusseren Vereines bilden; daß sich Erweckungen zeigen, und daß in diesen aller jene Unsinn, und jene geistige Abgeschmacktheit sich wiederholen, welche uns dort im Heidenthume bei denselben analogen Zeiten aufstießen; daß 4. die neuen sich geltend machen wollenden positiven und symbolischen Anstrengungen nur krankhafte Versuche zu einer nie gelingenden Repristinatio, ohne alle innere Haltbarkeit sind; daß aber 5. nichtsdestoweniger dieser heute so genannte „evangelische“ Geist die für die Wahrheit gefährlichste, die letzte Anstrengung des eben ganz absterbenden und erlöschenden dogmatischen Grundes der Häresie ist, die den gewaltigsten Kampf wie der Neuplatonismus noch einige Zeit lang gegen die Kirche fortsetzen kann, auch dann wenn die äussere politische Maschine des Protestantismus schon gebrochen und vergangen ist; daß endlich 6. auch eben aus diesem „evangelischen“ Rudimente des Christenthumes in der Häresie der häufigste Übergang zum Katholicismus zur Zeit

der großen Heimfuchung des Herrn statt findet; woran sich vielleicht die analoge Hoffnung knüpfen ließe, daß der Eingang dieses letzten, geistig so tief und bis zum innersten Punkt bewegten evangelisch-protestantischen positiven Nestes, auch für die Kirche eine geistige Erregung, jener durch die f. g. neuplatonischen Väter vergleichbar, und zugleich einen neuen Vermittler dieses und des rein intellectuellen Momentes, wie einst Augustinus war, der Kirche zum Segen, Frieden und zur Einigung hervorbringen möchte.

Bei dieser dritten, oder politischen Stufe des Protestantismus wiederholt sich denn jetzt schon so vielfach das beim Heidenthum in derselben Zeit vorkommende, daß, wie bekanntlich Cicero sagt: der Augur (Prediger) lächelt (oder innerlich sich schämt) wenn er dem Augur begegnet; daß ferner aber selbst das Volk mit den alten symbolischen Göttern (den Symbolen, Confessionen der ersten Zeit) spaßt und spielt, über sie lacht, als solche (wie die Mythologen der alten Zeit es nennen würden) welche keine Gewalt mehr haben; daß das Volk jenes in den Roth zieht, was es früher angebetet; daß hier alle jene zernichtenden Consequenzen und spottenden Lebensarten gelten, welche uns die alten Apologeten gegen und über das Heidenthum aus dem gewöhnlichen Leben des letztern vorführen, wie Götterschnitzerei u. dgl. Daß also endlich, innerlich hohl und leer, das alte häretische Wesen, positiv christlich lange schon vernichtet, nur noch als vollendetster Unglaube oder mystischer und pietistischer Separatismus vegetirend, auch noch äußerlich und seinem negativen Bestehen nach zu Grabe geht, und mit ihm auch — ? — die ganze alte, protestantisch durchsäuerte Welt — Staaten — form, um einem neuen, erweckten Werke Gottes und der wiedergeborenen Kirche Platz zu machen. — Die Kirche bleibt — Alles vergeht sonst, und es entsteht nun auf den alten Trümmern eine neue Welt und Zeit!

Dies ist die analoge Bedeutung der protestantischen

Theologie als Philosophie, das Verhältniß letzter zur ältern symbolischen Lehre, und zum Protestantismus überhaupt; ferner die des Rationalismus als Theologie, und das wird auch wohl ihr Ende seyn. So zwar, daß nach Weisheit und Vorsehung Gottes Alles nur auf merkwürdige, und oft unerklärliche Weise zum Wohle der Kirche dient, daß jeder Irrthum nur die Geltung der Wahrheit, und jede Anstrengung desselben nur ihren doppelten Sieg befördert.

Die protestantischen Auctoren, welche wir hier berücksichtigt haben, sind uns insgesammt ein neuer Beweis, wie das formale Grundprincip des Protestantismus nach allen seinen Richtungen nur der leidige Pantheismus sey. Wie sehr man ihn auch allda persönlich verabscheuen mag, wie sehr man einzelne positive, oder aus freier Erkenntniß erworbene Lehren festhält, welche ihm entgegenstehen, ja auf das directeste widersprechen; so kann man seiner doch nicht los werden. Die Supranaturalisten, welche wissenschaftlich ihren Glauben construiren wollen, können dieses so wenig wie die Rationalisten; die Gefühlsprotestanten, Pietisten und Mystiker, mit ihrer innern wesentlichen, oder eigenschaftlichen Vereinigung mit Gott, so wenig als die historisch orthodoxen Protestanten, dort mit dem decretum absolutum und der negirten Freiheit, hier mit der pantheisirenden Communicatio Idiomatum — kurz Allen, Allen folgt der Pantheismus, in der Regel nicht bloß (wie dieß das Princip der Societät im Protestantismus, als einer unsichtbaren ergiebt) als formaler, nein, meist schon als materialer, d. h. in Lehren schon positiv enthaltner auf dem Fuße nach, als der Vampir, welcher im ruhigsten Schlafe seine Beute tödtet.

Welche innere Harmonie, selbst auch nur der Grundansicht nach, über den Katholicismus unter den sich gegenseitig hochverehrenden Mitsstreitern gegen die Symbolik herrscht, kann man aus allem Obigen schon von selbst ermessen; wird uns aber besonders klar, wenn wir mit Über-

gehung aller weiteren Specialitäten bloß erwägen, wie z. B. Hr. Nitsch das von ihm bekämpfte gar gerne neben sich behufs des Kampfs gegen den Rationalismus, oder die Ansicht seines ehrenwerthen Kampfcollegen, Hrn. Baur's, bestehen lassen, ja gewissermaßen hiezu unentbehrlich finden will: Hr. Baur dagegen aus vollem Halse den Untergang eben dieses Katholicismus, und damit implicite auch der Religion seines Mitstreiters, des protestantischen Supranaturalismus prophezeit.

Es freut uns von Hrn. Marheineke und Nitsch zu entnehmen, daß sie den Kampf um, und die Hauptentscheidung über das wahre Christenthum, doch wenigstens wieder der Theorie nach auf den historischen Boden übertragen. Und zwar thut dieses Hr. Marheineke in der Voraussetzung der Identität der wissenschaftlichen (theoretischen) Lehren beider Kirchen über diesen Gegenstand, über die Kirche nämlich selbst. Dieses Umschlagen ist bemerkenswerth, und überhaupt ein Zeichen, daß sich die christlich protestantische Parthel (wozu wir auch Hrn. Marheineke trotz alles Pantheismus seiner Theologie gern rechnen möchten,) wohl von der unchristlich protestantischen noch scheiden, und zur katholischen alt- und ächthistorischen übergehen möchte.

Wenn aber dieses wieder nichts als Worte sind, (wie sehr wahrscheinlich) so daß man sich, wenn man eben im rein wissenschaftlichen Felde eine Niederlage erlitten, in das historische Gebiet, und wenn es da von neuem fehl geht, in das rationale, oder sogenannte wissenschaftliche hinüberflüchtet; wenn dieses nur eine Kriegslist oder Finte ist jener Schlangenparthel, bei der sich die Wahrheit vorfinden soll, welche aber, wenn man sie bei ihr sucht und nicht findet, ausgiebt, daß sie dort nicht sey, wo man sie eben sucht, sondern anderswo, nämlich in der Unsichtbarkeit; so erkennt man denn von neuem, wie auch die edleren Charaktere besetzt werden vom falschen Glaubenssysteme, und nicht frei

bleiben von jenem Geiser, der vom häretischen Princip in Luther und Calvin alle ihre Sectatoren fast ohne Ausnahme tingirt.

Übergehen können wir nicht zu erwähnen, wie sich Hr. Marheineke und Rißsch besonders in den Eingängen ihrer Erwiederungen darauf zu gute thun, daß dieser Zweig der theologischen Wissenschaft, die Symbolik, von Protestanten zuerst in dieser Form aufgenommen und bearbeitet worden sey. Wir wollen kaum darauf aufmerksam machen, wie die Kirche ein Bewußtseyn von sich, ohne den Protestantismus, dagegen der Protestantismus keines ohne die Kirche hat; wie die Kirche Voraussetzung des und jedes Protestantismus ist, und der Protestantismus nichts weniger als der die Kirche bedingende, woraus sich alles das ganz leicht erklärließe; sondern wir entgegnen ganz einfach: die Welt und ihre Macht hat in gar vielen Dingen die Initiative, ohne deswegen die Wahrheit und das Recht für sich zu haben. Auf eitlen Stolz der Wissenschaft geht die Kirche Gottes, und gehen die von ihrem Geiste durchdrungenen Glieder ohnehin nie aus; je gründlicher im Gegentheile das Wissen ist, desto ferner sollte gelehrte Ostentation seyn. Auch lassen wir diese Ehre den Protestanten recht gerne, da ohnehin ihr System durchaus dazu führen muß, wie wir oben bemerkt, und im Katholicismus nur entferntere Veranlassung, und weniger Bedürfniß sich dazu vorfindet; und das, was Möhler so gelehrt, gründlich und mit theilweise neuen Resultaten in's Werk geführt hat, dem Wesen und der Hauptsache nach, wenn gleich mehr oder minder unvollständig ja oft ungeschickt, sich in den katholischen dogmatischen Lehrbüchern meist beigegeben findet und fand. Übrigens sind wir Katholiken durch unsere Religion und Glaubenshoffnung dazu bestimmt, verurtheilt, oder bevorrechtet — man möge wählen von diesen zwei letzten Begriffen, welchen man will — als das ächte Erbe, die bessere wissenschaftliche Arbeit,

das (geistige) Land Anderer zu ärnten, wie einst Israel in Canaan, und dieses geht jetzt mehr als je in Erfüllung.

Alle unsere Streiter, die wir hier vor uns hatten, ermangeln nicht, Luthern und die Reformatoren vielfach für sich, d. h. oft gegen die symbolische Lehre selbst anzuziehen. Vor Allem bewahrheitet sich doch hiebei, was einst die Heidelberger Theologen sagten: „was von Dr. Luther für sie ist, ziehen sie an; was gegen sie ist, das verschweigen sie.“

Hr. Marheineke wußte seinen Lesern S. 40 von einem „evangelisch gesinnten Churfürsten von Brandenburg“ zu reden: der, „da er seine Gesandten zu jenem Gespräch“ (Religionsgespräch zu Regensburg) „zunächst auf dem Vorspiele zu Worms, entließ, zu ihnen sagte: sie sollten ihm das Wörtlein *sola* (*fides sola justificans*) wieder mitbringen, oder nur selbst nicht wiederkommen.“ Nun wird doch Hr. Marheineke auch uns erlauben, wenn auch nicht gerade an das Gespräch zu Regensburg, so doch an einen „evangelisch gesinnten Churfürsten von Brandenburg“ zu erinnern, der über diese evangelische Gesinnung Luthers in seinem (Johann Sigismunds) Reformatiönswerke, (Berlin 1615 S. 34) also decretirte: „Luther hat in seinen Schriften bald gutgeheißen, was er zuvor verworfen, und wieder verworfen was ihm zuvor beliebte. Die Schriften sind da, und ihr Lutheraner könnt sie selbst lesen, ihr werdet's auch nicht anders finden.“ Wir erlauben uns in Erinnerung zu bringen, was Calvin in seiner Ermahnung an Westphal sagt: „Luther war ein unbeständiger, leichtfertige: Mensch, der seinen eignen Affecten und bösen Neigungen zu sehr gefolgt ist.“ Ingleichen wollen wir von Beza's Warnung im Buche gegen den Pappus Meldung thun, die da lautet: „man solle Luthers Lehre nicht glauben, weil er in seinen Schriften sich selbst zuwider ist.“ Auch müssen wir Zwingli anführen, der Luthern entgegen gesagt: „Wir thun dir nicht unrecht, wenn wir dich einen ärgern Verführer als Marcion schelten, . . . Luther bekümmert sich wenig darum, ob er wider sich selbst, oder wider Gottes Wort etwas vorbringt.“ — Dieses Alles und noch Mehreres ist im „Katholik,“ Jahrgang 1822, Januarheft S. 93 ff. gesammelt, und zu finden.

Endlich aber schließen wir mit der schon einmal früher in dieser Zeitschrift enthaltenen und hier unsern Antisymbolikern zum Abschiedsgruß und Trost, uns aber zur Hoffnung gereichen sollenben Bemerkung: daß es zur Seligkeit nicht erforderlich, ja daß es derselben in gewissen Fällen hinderlich ist, immer sich consequent zu seyn.





